د. عبد الرحمن طعمة

البناء الذهني للمفاهيم

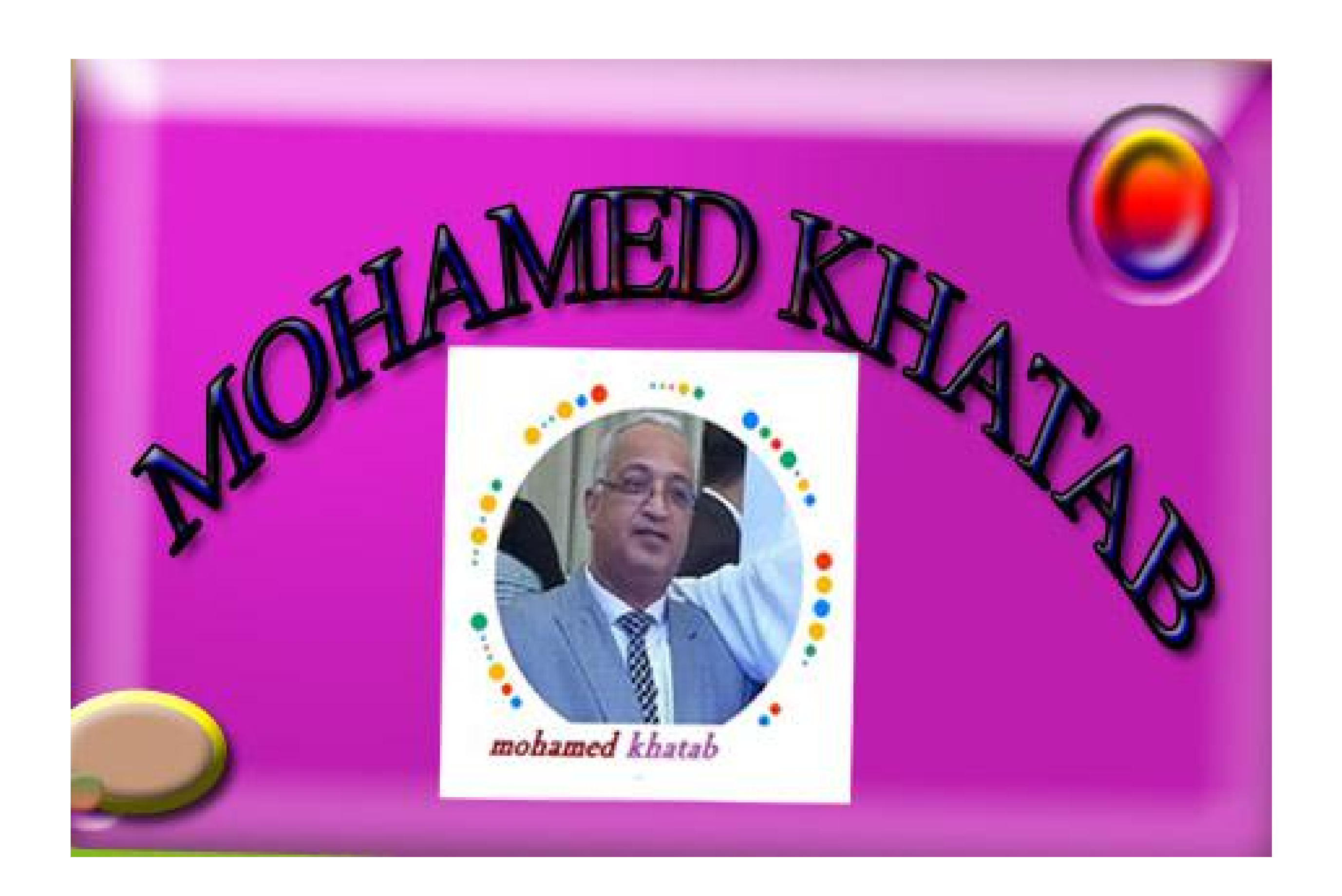
بحث في تكامل علوم اللسان وآليات العرفان



البناء الذهني للمفاهيم

بحثٌ في تكامل علوم اللسان وآليات العرفان

د. عبد الرحمن محمد طعمة



البناء الذهني للمفاهيم بحثٌ في تكامل علوم اللسان وآليات العرفان

تأليف: د . عبد الرحمن محمد طعمة

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

ردمك

الطبعة الأولى 2018م 1439هـ



دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع

www.darkonoz.com

عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين- مقابل بنك الإسكان

هاتف: 4655877 6 962+ – **فاكس**: 4655875 6 962+

خلوي: 5525494 79 962+

www.darkonoz.com
dar_konoz@yahoo.com

مقدمة

يعالج هذا الكتاب قضية التكوين الذهني للمفاهيم البشرية حول الموجودات في العالم، من خلال مقاربة التحليل العصبي والتصوير الحسي في حيز الإدراك المتاح لجنس الإنسان. والحق أن فكرة الكتاب جاءت من باب محاولة تتبع أصول البحث المفاهيمي عند واحد من أهم الذين عالجوا هذه القضية الجوهرية في التراث البلاغي العربي، وهو حازم القرطاجني، لأننا نرى أنه أبرز الذين جمعوا بين روافد الفلسفة والمنطق ـ حتى زمنه ـ ومتطلبات البحث البلاغي واللساني الرصين. وعليه فقد بدأنا الكتاب بطرحه المهم في منهاجه البلاغي الشهير، ليكون لبنة في مشروع تتبُّعِ الأصول التراثية العامة لعلمائنا حول بحث مسألة المفاهيم وارتباطها بالأذهان وتعلقها بمقتضياتها في فضاء الأعيان.

ينقسم الكتاب إلى **ثلاث دراسات** متكاملة الأهداف: الدراسة الأولى حول مشروع القرطاجني الفكري في معالجة المفاهيم الذهنية، على الصعيدين المنطقي الفلسفي، واللساني البلاغي. والدراسة الثانية انتقالٌ إلى المعالجة العصبية للمفاهيم من منظور معاصر، ووفق طرح تحليلي تفصيلي للمسألة ـ من وجهة نظرنا ـ ومن خلال الإحالة إلى المظان التي نرى وجاهة ما قدمته بهذا الخصوص تحديدا: المعالجة العرفانية لبنية المفاهيم في الدماغ البشري. وانتهى الكتاب بالدراسة الثالثة التي قصدنا فيها بحث مسألة التصوير القرآني والتوجيه السماوي للفكر البشري من خلال الجملة القرآنية المعجزة، ومن خلال آليات التوصيل والإفهام التدليلي في التركيب البياني ذي المحمول الدلالي الكثيف، الذي استقصت فيه الدراسة ما يمكن من حدود التأويل والمراجعة والاستجلاء لما يُحتَملُ أن يكون المفهوم مقصودا من خلال بلاغية توصيله.

هذه الدراسات الثلاث في تسلسلها المختار تقصد إلى توجيه نظر الفاحصين والمهتمين بمسألة البناء الذهني للمفاهيم والتصورات، بين منظور البلاغة العربية في أكمل صورها، التي مثلها القرطاجني خير تمثيل، وبين الطرح المعاصر لنظرية العرفان العصبي، وما ناقشه العلماء المعاصرون من نماذج إمبريقية معتبرة في حيز ما

أتيح من تجارب ومعلومات. ثم المقاربة القرآنية المختارة، التي يمكننا من خلالها فهم التوجيه المفاهيمي القرآني لبعض الظواهر، التي اخترنا منها نماذج تحليلية، قصد المؤلف فيها التنوع، والتداخل، لأجل فهم طبيعة التصوير القرآني وتحريكه للذهن البشري ولفهوم جمهور المخاطبين، مما ستأتي تفاصيله نهاية الكتاب.

تمثل هذه الدراسات الثلاث مراحل ثلاثا: التأصيل، والتنظير المعاصر، والتطبيق على المدونة الإعجازية الكبرى بالكون: القرآن الكريم، بحيث إن المنتهِيَ من الكتاب في آخر المطاف يجد شيئا من محاولة تأسيس **مقاربة علمية تكاملية بين التحليل اللساني وآليات البحث العرفاني في العلوم العصبية المعاصرة**، مع استيضاح مفاهيم التوجيه القرآني من خلال اشتغال النص الحكيم على أذهان البشر، بعناصر التخييل والتجسيم والمفارقة ... إلخ، الممثِّلة للتصوير البلاغي لمسائل مختلفة ومؤتلفة في عالم الموجودات من حولنا.

ونسأل المولى تبارك وتعالى أن يكون هذا العمل مُزدلفًا لمزيد استكمال ما نبتغيه من مراحل أخرى في دراسات لاحقة، تتبع الجديد في هذا الحقل من المعرفة البينية الشديدة التداخل والتعقيد المنهجي.

والله من وراء القصد.

د. عبد الرحمن طعمة

الفصل الأول:

البنية الذهنية للمفاهيم
في التراث البلاغي العربي
[التأصيل]

مدخل:

منذ النصف الثاني من القرن العشرين ظهرت في الغرب أصواتٌ تُنبِّهُ إلى خطورةِ اختزال إمبراطوريَّة البلاغة في المستوى الأسلوبي أو المُحسِّنات فقط، ومن هذا ما نَجِدهُ عند جيرار جنيت G. Genette في مقال أطلق عليه **البلاغةَ المُختَزَلَةَ**[١] La Rhétorique restreinte، وهو مقال قد حَظِي بمكانةٍ خاصة في التنظير البلاغي الحديث، حاول فيه إبرازَ الانزياحِ الذي حدث في تاريخ البلاغة عندما تم النظر إليها من خلال جزءٍ أو مكوِّنٍ واحد من مكوناتها هو الأسلوب. كما دعا بيرلمان Ch. Perelman إلى ضرورةٍ العودة إلى المعنى الشامل للبلاغة، الذي يضُمُّ أبعادًا حِجاجيَّةً جدَلِيَّةً، وفلسفيةً منطقيَّة، في محاولة منه لإحياء البلاغة الميتة ـ كما قال ـ التي فقدت على مدى قرون أجزاءً مهمةً من إمبراطوريَّتِها الواسعة[٢].

والحق أن دراسة نظرية المعنى والآليات الذهنية للمفاهيم البشرية عند القرطاجني في خضم محيط البلاغة الذي ما زال هائجا بالكثير من موج المصطلحات والمفاهيم هو أمر لا يكفيه بحث ولا تستوعبه دراسة، بل هو مشروع ينهض به فريق عمل جاد، وإنما نحاول في هذه الدراسة التأصيلية أن نعطيَ بعض المؤشراتِ المفاهيمية والإشارات التداولية، التي رأينا جانبا من أهميتها البلاغية والتبليغية في نظرية حازم التي يكتنفها الغموض، وهو نفسه يعترف بمثل ما نذهب إليه من وعورة هذا السبيل؛ فيقول في تبيان مدى اتساع مجال البلاغة في عمومه ورحابة مذاهبها: " ... كيف يظنُّ إنسانٌ أنَّ صناعة البلاغة يتأتَّى تحصيلُها في الزمن القريب، وهي البحر الذي لم يَصِل أحدٌ إلى نهايته مع استنفاد الأعمار؟"[٣]. كما نراه يستدرك على سابقيه صنيعهم، وهي عادة عنده في صوغ قوانين الاستنباط المنطقية عموما، فنراه يقف على الجهد الفلسفي لأرسطو، صاحب التأثير الكبير عليه ـ بالإضافة لابن سينا بالطبع ـ في فن

---

(1) G. Genette: Rhétorique restreinte, Edition du seuil, Paris, 1972, Pp 21 - 40.

ومتاح على موقع الشبكة الدولية، www.persee.fr تحت عنوان La rhétorique restreinte الصفحات ١٥٨-١٧١.

(2) Ch. Perelman: L'empire Rhétorique, Librairie Philosophique, 1977, P 13.

(٣) القرطاجني (أبو الحسن، حازم) (١٢١١ – ١٣٨٦ م): منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، طـ ١، ١٩٦٦، ص ٨٨.

الشعر خصوصا المسيطر على جُل المنهاج، فيقول: "ولو وجدَ الحكيمُ أرسطو في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من كثرة الحِكَم والأمثال، والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام ... لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية."[1] والحق أن الجمع بين القوانين اللسانية التداولية والفلسفية المنطقية لفهم شيء من جزئيات هذه النظرية الضخمة عند القرطاجني هو أحد سبل الفهم العام، التي نحاول من خلالها استعراض مختارات من جوانبها المتداخلة لفك ما قد يبدو من اشتباك ظاهري بينها، لأنها تمثل لبنة تأسيسية وتأصيلية مهمة في التراث العربي لقضية المفاهيم وعرفانيتها.

وستنقسم الدراسة عموما إلى أقسام ثلاثة: **الأول** منها يعالج قضية المعنى في عمومه وكلياته المعرفية. **والثاني** يطرح بعض جوانب الأنظمة الدلالية والإشارية (عناصر التلقي وآليات التوصيل). **والثالث** يعرج سريعا على صناعة المعنى من خلال جدلية الأنساق المفاهيمية وتوصيل المعنى بين أُفُقَيِ المحاكاة والتخييل، وهذا هو اللب المركزي للبناء الذهني للتصورات والمفاهيم، بالتضافر مع عناصر تبليغية أخرى نوردها بالفصل الأخير من الكتاب.

والمطالع من أول وهلة للمنهاج يلاحظ انفكاك مفهوم البلاغة عند حازم عن المفهوم السكاكي المدرسي التصنيفي (المعاني والبيان والبديع) لينطلق إلى آفاق فلسفية أرحبَ لأجل دارسة العلاقة الجدلية بين اللفظ والمعنى، وهو ما سنشير إليه في القسم الأول من هذه الدراسة، مقارنة بأحد أعلام البلاغيين الكبار، هو عبد القاهر الجرجاني، وذلك على الرغم من ضياع قسم اللفظ من الكتاب، كما يرى المحقق، بيد أن قسم المعاني عنده يتداخل بقوة مع الفلسفة وأطر المنطق التحليلي والنفسي، بل العرفاني الذهني، وهو أمر أوسع من البحث البلاغي التقليدي.

والحق أنني لست في هذه الدراسة بصدد تحليل نظرية الشعر ونقده كما قد يبدو لبعض الفاحصين، لكنني سأركز جهدي على استخلاص بعض بؤر التناول اللساني الثاوي خلف رؤى حازم الفلسفية البلاغية؛ تلك الرؤى التي ربما تكون منطلقا لبلورة نظرية في **البلاغة اللسانية للمفاهيم الذهنية**، تتأسس بالتضافر مع

(١) المنهاج، ص ٦٨.

عرفانية النموذج العصبي المعاصر من محاولات فهم اللغة البشرية على مختلف المستويات، ومنها البلاغي لأهميته القصوى، وهو ما ستعالجه الدراسة الثانية في الكتاب باستفاضة. وقد كان القرطاجني بارعا في الإشارة إلى كثير من المبادئ الموجهة للفهم بهذا الخصوص.

والملاحَظُ عموما على المشروع البلاغي العربي الكلاسيكي أنه يتصف بالعمومية، فموضوع البلاغة العربية القديمة يشمل الخطاب الاحتمالي بنوعيه: التخييلي الشعري والتداولي الخطابي، رغم أن التخييل هو جوهر تداولي كما سيتضح. وهو الإنجاز الذي تحقق على نحو متكامل في مشروع حازم القرطاجني؛ حيث البلاغة هي "**العلم الكلي**"[1].

وبروز قيمة **القصدية** بالنسبة للذوات المتخاطبة في النص الشعري يُدخل النص إلى مجال التداوليات، وهو مجال شاسع يسمح بالقول إن هناك **تداولية بلاغية**، إلى جانب التداولية اللسانية والمنطقية والفلسفية[2]. وكما يذهب هنري بليث[3] فإنه يمكن للبلاغة – وبالرغم من طابعها المعياري – أن تصبح بلاغة وصفية، بل أيضًا بلاغة تاريخية وتأويلية، تعكس بصورةٍ نقديةٍ وضعيةَ تلقِّي الشارح (للنص)، فهي مؤهلة في هذه الحالة لتكوين أسس نظرية تداولية للنص، وهو ما حاول القرطاجني

(١) يمكننا عد عمل أبي هلال العسكري "الصناعتين" من أولى المحاولات التي سعت إلى إقامة صرح بلاغة عامة تتسع للمنظوم والمنثور، كما يشي بذلك عنوان الكتاب الذي جاء بصيغة المثنى: (الصناعتين) على حذف المضاف؛ أي: كتاب الصناعتين. وقد صرح المؤلف بالبواعث التي حملته على تأليف هذا الكتاب؛ فأرجعها إلى رغبته في تنظيم المسائل البلاغية التي جاءت متفرقة في مصنفات سابقيه، وأشهرها في الموضوع كتاب "البيان والتبيين" للجاحظ. لهذه الأسباب يقول العسكري: "رأيت أن أعمل كتابي هذا مشتملاً على جميع ما يحتاج إليه صنعة الكلام، نثره ونظمه، ويستعمل في محلوله ومعقوده." الصناعتين، ص ٥. غير أن هذا الطموح لا يكفي ـ كما يشير محمد العمري ـ لإدراج هذا العمل ضمن الصياغات الكبرى في "**البلاغة العامة**"؛ لكونه "أقرب إلى التلفيق منه إلى التأسيس على خلفية ورؤية منسجمة." محمد العمري: البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، ط ١، ١٩٩٩، ص ٢٨٩.

(٢) مصطفى الغرافي: الأبعاد التداولية لبلاغة حازم من خلال منهاج البلغاء وسراج الأدباء، مشروع قراءة، مجلة اتحاد كتاب الإنترنت المغاربة، بتاريخ استرجاع ٨/ ١٠/ ٢٠١١:
www.ueimarocains.wordpress.com

(٣) هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية .. نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة محمد العمري، إفريقيا الشرق، ط ١، ١٩٩٩، ص ٢٩.

أن يطرحه في إطار منهجه التنظيري للبلاغة فلسفيا ولسانيا. ومن أهم القضايا التي يطرحها حازم في هذا الإطار ـ كما يذهب الغرافي[1] ـ :

أ – إلحاحه على وظيفية النص الشعري، بالنظر إلى مقاصد منجزه.

ب – اهتمامه بالمقام التواصلي الذي يدخل في سياق "**التبليغ الخطابي**".

ج – انشغاله بقضية التداخل بين الخطابات، من خلال المقارنة بين التخييل والتصديق.

د – عنايته بالغرض بوصفه معيارًا مُوَجِّهًا في قراءة النص الشعري.

ويمكننا على سبيل المثال النظر إلى المبدأ التداولي المهم المعروف بـ "**نفعية الخطاب**"، الذي عالج حازم على أساسه أغراض الشعر وأقسامها؛ حيث تناول الغرضَ الشعريَّ انطلاقًا من تصوره لمفهوم الشعر، الذي هو **تخييل يتقصد التأثير**، وعلى هذا الأساس رفض تقسيمات البلاغيين السابقين لأغراض الشعر، لأنها – من وجهة نظره – غير صحيحة[2]؛ فتراه ـ على سبيل المثال ـ مهتما بالترتيب الداخلي للقصيدة لأغراض تداولية وجمالية ـ كما سأركز على نقطة نهاية القصيدة تحديدا [**الانتهاء**] عندما نتناول الأنظمة الدلالية والإشارية بالقسم الثاني من الدراسة ـ فلكي يكون الكلام ناجعًا، يشترط حازم ألا يكون هناك تنافر في العناصر المُكوِّنة للقصيدة، حتى تحافظ على نوع من التماسك بين مكوناتها الموضوعية والأسلوبية، ويربط حازم هذا النوع من الترتيب بالمتلقِّي الذي تعوَّد على الكلام المتسلسل المعاني، وكل إخلال بهذا الترتيب من شانه أن يفاجئ المتلقي[3] ويسبب له فوضى مفاهيمية.

---

(١) للمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى المقالة المطولة، الغرافي: الرابط السابق نفسه.

(٢) المنهاج، ص ٣٣٧.

(٣) راجع التحليل الماتع الذي قدمه الغرافي حول التداولية العامة لإنتاج النص؛ حيث أوضح أن البلاغة القديمة تقترح خمس خطوات متتابعة زمنيا، تمثل مراحل بناء النص، وهذه الخطوات الخمس – حسبما استخلصها بارت – هي:

١. **الإيجاد**: إعداد الأفكار.

٢. **الترتيب**: ترتيب الأفكار وتوزيعها على مدار الخطبة.

٣. **العبارة**: الصياغة اللفظية البليغة (وجوه الزخرفة).

٤. **الإيماء**: استخدام الحركات والإشارات (مسرحة القول).

١. مفهوم المعنى عند القرطاجني والكليات المعرفية المرتبطة به:

كما قرأ معظمُنا مقولة ابن خلدون الشهيرة: "اعلم أن الكلام، الذي هو العبارة والخطاب، إنما سره وروحُه إفادة المعنى."(١) فإننا نلمح أن النظرية العربية القديمة، بتفرعاتها اللسانية والبلاغية، قد استقر بها أن المعاني متقدمةٌ أنطولوجيًّا على الألفاظ، وستأتي تفاصيل مهمة حول عرفانية هذه القضية في هذا القسم من الدراسة.

وقد تنبه القرطاجني إلى جوهر فهم الأغراض الشعرية، مغايرا لما سبقه من العلماء، ومتأثرا بترجمات أرسطو إلى العربية؛ التي وجَّهَت ـ نوعيا ـ في حل إشكال التناقض بين صفتي الصدق والكذب في تعلقهما بالمعاني الشعرية، وذلك عندما جذب الانتباه إلى عنصر التخييل بوصفه ركيزةً أساسيةً في صياغة هذه المعاني، بما يُخرج هاتين الصفتين من المعايير التقييمة المعتبرة(٢).

١-١ مقاربة نموذج المعاني بين القرطاجني والجرجاني:

لقد تطورت قضية (المعاني الأُوَل) و(المعاني الثواني) تطورا كبيرا بين علمين كبيرين من أعلام البلاغة العربية الكلاسيكية، هما عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) وحازم القرطاجني (ت ٦٨٤ هـ)، رغم تباعد المسافتين: الزمنية (القرن الخامس والقرن السابع للهجرة)، والمكانية (شرق العالم الإسلامي وغربه)، بيد أن المفهوم عندهما متباين جدا؛ فالمعاني الأول عند الجرجاني هي المدلول المباشر للكلمة أو للعبارة (المتبلور من مجرد الصوت المسموع أو المعنى الوضعي)، والمعاني الثواني هي التي تُفهم من المعنى الأول؛ أي على ضوء هذا المعنى، على حد قوله: "المعاني الأول هي المفهومة من أنفس الألفاظ (و) هي المَعَارِضُ والوَشْيُ والحَلْيُ ...

=

٥. **الذاكرة**: الحفظ والاسترجاع. وانتقل منها إلى نقطة مهمة حول التحليل التداولي للحجج بأنماطها الثلاثة: الحجج المستندة إلى الخطاب نفسه (**اللوجوس**)، والمظهر العاطفي للقائل (**الإيتوس**)، ونوازع المتلقي وميوله (**الباتوس**)، مع العروج على مذهب حازم وتقاطعه الفلسفي مع كل هذا.

(١) ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، ط ٦، ١٩٨٦، ص ٥٤٠.

(٢) للمزيد من التفاصيل: ابن سينا: فن الشعر، ضمن مجموعة ترجمات الكتاب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، نشر نهضة مصر، ط ١، ١٩٥٣، ص ١٦١ وما بعدها.

والمعاني الثواني التي يوماُ إليها بتلك المعاني هي التي تكتسي تلك المعارض وتُزَيَّنُ بذلك الوشي والحلي."[١] وبالتالي فإن المعاني الثواني عند عبد القاهر هي الأصل، وهي المقصودة من التعبير، وهي التي من أجلها تكونت ونشأت المعاني الأول، التي تقوم بدور الكسوة أو المَعْرِض أو الوسيلة إلى أداء المعاني الثواني[٢].

أما عند القرطاجني فالأمر مناقضٌ تماما لما جاء به عبد القاهر؛ حيث ذهب إلى أن: "المعاني الشعرية منها ما يكون مقصودا في نفسه بحسب غرض الشعر، ومعتمدا إيراده، ومنها ما ليس بمعتمد إيراده، ولكن يورد على أن يُحاكَى به ما اُعتُمِدَ من ذلك، أو يُحالُ عليه، أو غير ذلك." ثم يتابع بقوله: " ... ولنُسمِّ المعاني التي تَكُونُ من متن الكلام ونفس غرض الشعر (المعاني الأُوَل)، ولنُسمِّ المعاني التي ليست من متن الكلام ونفس الغرض ولكنها أمثلة لتلك أو استدلالات عليها أو غير ذلك، لا موجِبَ لإيرادها في الكلام غير محاكاة (المعاني الأُوَل) بها أو ملاحظة وجه يجمع بينهما على بعض الهيئات التي تتلاقى عليها المعاني ويُصارُ من بعضها إلى بعض (المعاني الثواني)؛ فتكون معاني الشعر منقسمة إلى أوائل وثوان ... فالأُوَل هي التي يكون مقصد الكلام وأسلوب الشعر يقتضيان ذكرها، وبنية الكلام عليها، والثواني هي التي لا يقتضي مقصد الكلام وأسلوب الشعر بنية الكلام عليها."[٣]

وربما يكون السبب في هذا أن القرطاجني قد بدا مشدودا أحيانا إلى ابن سينا في تعريف الشعر ابتداءً باقتصاره على عنصري التخييل والوزن، ثم في نصه على اختصاص الشعر العربي بزيادة التقفية: "الشعر كلام مُخيَّلٌ موزون، مختص في

---

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق أبي فهر محمود شاكر، طبعة مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٢، ص ص ٢٦٣-٢٦٤.

(٢) لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا في هذه المقارنة المهمة بين العالِمَين أن نُذكِّر بأن عبد القاهر الجرجاني قد فصل بين **(ترتب المعاني في النفس)** و**(ترتب الألفاظ في النطق)** ليس ذاك الفصل بين اللفظ والمعنى كما توهم كثيرون من الباحثين، بل هو عملية من **التحليل البطيء** التي قام بها عبد القاهر عن قصد، **ليفسر التعاقب بين حدثي التفكير (عالم الأذهان) والتعبير (عالم الأعيان المُشار إليه بالبيان واللسان)**، وهو ذاك التعاقب المفضي بالضرورة إلى التلاحم والتلازم، لا الفصل. وسيأتي تحليل ذلك لاحقا في الدراسة. راجع أحمد الودرني: نظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد، مركز النشر الجامعي، تونس، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٩١ وما بعدها.

(٣) منهاج البلغاء، ص ص ٢٣-٢٤. وراجع تعليق الدكتور عبد الحكيم راضي على هذا وتفاصيل نقده: دراسات في النقد العربي (التاريخ – المصطلح – المنهج)، مبحث: التغير الدلالي في المصطلح النقدي: مظاهره والعوامل المصاحبة له، ص ص ٢٢٩-٢٣٠، طبعة مكتبة الزهراء، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨.

لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك، والتئامه من مقدمات مُخيَّلَة، صادقة أو كاذبة، لا يُشتَرَطُ فيها ـ بما هي شعر ـ غير التخييل." ثم يردف قائلا: "والتخييل في الشعر يقع من أربعة أنحاء: من جهة المعنى، ومن جهة الأسلوب، ومن جهة اللفظ، ومن جهة النظم والوزن."[1] ثم يوضح أن جهة المعنى، كما تقدم، تتأسس على تلك المعاني الأُوَل التي يكون عليها مقصد الكلام وأسلوب الشعر؛ فالعلاقة لديه بين صياغة المعاني القائمة في حدث التفكير (الأذهان) لفظيا في حدث البيان والتعبير (الأعيان) هي علاقة مباشرة تتأتى من خلال وسيط التخييل، وليس كما ذهب عبد القاهر من عكس القضية، والحق أن طرحه ـ برأيي ـ أقرب إلى المفاهيم والتصورات في النظرية العرفانية المعاصرة مما ذهب إليه عبد القاهر. وسيتكامل هذا الطرح مع مسألة التخاييل الأول والثواني التي ستأتي في القسم الثالث من الدراسة.

١-٢ ربطُ القرطاجني مقبوليةَ الشعر بمعيار الغرابة عبر المحاكاة والتخييل:

فإذا انطلقنا إلى عمق مذهب القرطاجني في طرحه لمفهوم معاني الشعر سنراه يؤكد فكرته عن الرديء والأفضل من خلال حكمه بقوله: "فأفضل الشعر ما حسُنت محاكاته وهيأته وقويت شهرته أو صدقُه، أو خفي كذبُه **وبانت غرابتُه**، ...، وأردأ الشعر ما كان قبيح المحاكاة والهيئة، واضح الكذب، **خليًّا من الغرابة**."[2] **فماهية الشعر عنده إذن ثلاثية العماد**: عامود **المحاكاة**، وعامود **التخييل**، وعامود **الغرابة**[3]، ولسنا في هذا القسم معنيين بالتحليل المصطلحي للمفاهيم، لكنني سأتوقف ـ سريعا ـ عند هذه الأعمدة المهمة، لأنها تمثل محاور **مفهوم تداولية المعنى** الذي أسسه القرطاجني بجدارة في بلورة هذا الجانب الضخم من التعبيرية العربية

(١) منهاج البلغاء، ص ٨٩.

(٢) منهاج البلغاء، ص ٧٢.

(٣) الغموض في الشعر خاصَّة قضيةٌ شغلت كثيرًا من النقاد قديمًا وحديثًا، لأن الغموض في الشعر هو فعل يتحقق من قوة الأسلوب، الذي يُحقق التأثير والمتعة بقوة الإدراك؛ لذلك يقول أبو إسحق الصابي – في سياق تفريقه بين الشعر والنثر –: "إن أفخر الترسُّلِ ما وضح معناه فأعطاك غرَضَهُ في أول وهلة من سماعه، وأفخرَ الشعر ما غمض فلم يُعطِك غرضه إلا بعد مماطلة منه وغوص منك عليه." أبو إسحاق الصابي: رسالة في الفرق بين الشاعر والمترسل، تحقيق الهدلق، ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي، المجلد الثاني، النادي الأدبي بجدة، ١٩٩٠. ٢/ ٥٩٤.

الأصيلة المتمثلة في القالب الشعري؛ حيث نراه محددا **للتخييل** في أنه ما يهيئ للسامع أن يتمثل من ألفاظ الشاعر المُخَيَّلَة ـ على الفاعلية والمفعولية ـ أو من معانيه وأسلوبه ونظامه ما يؤدي إلى أن تقوم في خياله صورةٌ أو مجموعةٌ من الصور التي ينفعل لتخيلها وتصورها، أو حتى يتخيل شيئا آخر انفعالا بها من غير روية على جهة الانبساط والانقباض[1]. وهو هنا يتأثر بابن سينا في تعريفه للمخيِّل: "هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط بالأمور أو تنقبض عن أمور عن غير روية وفكر واختيار."[2] أما **المحاكاة** عنده فهي ليست التقليد الحرفي للطبيعة، بل هي تحسين الطبيعة ، لكن بمقدار؛ حتى لا يكون "الكذب شديد الوضوح خادعًا النفس عما تستشعره أو تعتقده من كذب."[3] **والغرابة** في ماهية الشعر عنده هي نفي المعتاد والمتداول والبحث عن جديد لم يُسمع به سابقا؛ حيث إن: "للنفوس تحرك شديد للمحاكيات المستغربة، لأن النفس إذا خُيل لها في الشيء ما لم يكن معهودا من أمر معجب في مثله، وجدت من استغراب ما خُيل لها مما لم تعهده في الشيء ما يجده المستطرف لرؤية ما لم يكن أبصره من قبل."[4] وهنا نلاحظ أيضا أن التأثر بآراء الفلاسفة واضح؛ حيث نص ابن رشد من قبل على أن "القول الشعري ينبغي أن يجمع الغرابة من جميع الجهات وفي الغاية كذلك."[5] والمدقق يرى أن مفهوم الغرابة هذا هو المهيمن على الماهية عند القرطاجني، لأن التخييل تحديدا والمحاكاة يقعان ضمن إطاره العام. وهذه الثلاثية عموما هي بلورة مركزية لمسألة تداولية المعنى وتوصيله للمتلقي في ثوب قشيب من القوالب اللفظية، بل إن الأمر يتعدى فكرة التوصيل إلى مسألة ذهنية عرفانية كبرى هي خلق قناة من الانفعال المستمر

---

(١) راجع النص في المنهاج، ص ٨٩.

(٢) أرسطو طاليس: فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط ١، ١٩٥٤، ص ١٦١.

(٣) المنهاج، ص ٧٢.

(٤) المنهاج، ص ٩٦.

(٥) الحبيب شبيل وآخرون: في المتخيل العربي، منشورات المهرجان الدولي للزيتونة، بالقلعة الكبرى، تونس، ط١، ١٩٩٥، ص ١٤٦. ويمكن مراجعة المزيد من التفاصيل الخاصة بتحليل مفاهيم التخييل والمحاكاة نقديا عند: خليل شيرزاد علي: الشعري والسردي .. حدود التمفصل والتمازج، جامعة كرميان، كلية العلوم الإنسانية والرياضة، كردستان العراق، مجلة العميد، العدد السابع، سبتمبر ٢٠١٣، ص ٢٣٣ وما بعدها.

غير المحدود بين النص والمتلقي، من خلال **عناصر تداولية عرفانية** خصصها القرطاجني في المحاكاة والتخييل والغرابة.

ولا بد في هذا المقام من أن ننوه إلى الجانب السيكولوجي لمفهوم الغرابة؛ فقد بدأ هذا الأمر في العصر الحديث عند سيجموند فرويد، في تحليلاته النفسية المعروفة، كما في مقالته الشهيرة (الغرابة) Das Unheimliche، وهي كلمة ألمانية ذات طابع معجمي دقيق؛ فالجذر heim يعني البيت أو الوطن ... إلخ، وبذا، فالصفة heimliche تشير إلى كل ما هو مألوف أو متعلق بمسقط رأس الإنسان وحمايته، ويبعث على الراحة والطمأنينة ... إلخ. والكلمة الألمانية نفسها تشير إلى النقيض: الحسد والتآمر وعدم الألفة، والألمان يستخدمون جميع هذه المعاني المتقابلة وفقا للسياق المقامي المناسب. أما الغرابة ـ وفقا لفرويد ـ فتتولد من خلال تكوين أثر أو تأثير خاص بالنص الأدبي (الشعر أو النثر ... إلخ)؛ بحيث يكون هذا التأثير فاعلا في الإيقاف المؤقت لعمل الذهن، من حيث التمييزُ بين الواقع والخيال؛ فإذا اضطربت المنطقة التي من خلالها نفرق بين ما هو واقعي وما هو متَخَيَّلٌ تزداد احتمالية ظهور الغرابة، بل إن ذلك هو بداية ظهور الغرابة ذاتها[1]. وبالتالي فإن طرح القرطاجني لضرورة توفر مساحة ملموسة من الغرابة في المعاني الشعرية هو طرح ولفتةٌ مهمة لها أبعادها النفسية المقررة، التي أتى علماءُ معاصرون ليثبتوا جوهريتها ومركزيتها في العمل الأدبي الناجح. ورأيي أن التخييل وخلق منطقة فاصلة بين الواقع والمتخيل في الذهن هو ما يعطي للشعر خصوصيته التعبيرية المتفردة، خصوصا في حالة استخدام المعجم العربي واشتقاقاته وصيغه وأساليبه الخصبة، وإلا كانت اللغة مباشرة غير مثيرة للاشتغال الذهني على أي مستوى كان. والحق أن اللسانيات العصبية تؤكد في هذا الجانب العرفاني مسألة أن الدماغ البشري في عمله العام هو دماغ استعاري مزجي، يخلط العناصر الوجودية خلطا فريدا ويمزجها مزجا عجيبا، لأجل أن يبلور المعاني والدلالات المرتبطة بها، وذاك أمر له مقام آخر من البحث والدراسة.

---

(١) شاكر عبد الحميد: الغرابة .. المفهوم وتجلياته في الأدب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٣٨٤، ط١، ٢٠١٢، ص ٦٣ وما بعدها، وص ٢١٨.

١-٣-١ المفهوم العرفاني التداولي للمعنى عند القرطاجني:

يرى القرطاجني أن "المعاني هي الصورُ الحاصلةُ في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان؛ فكل شيء له وجودٌ خارجَ الذهن فإنه إذا أُدرِكَ حصلت له صورةٌ في الذهن تُطابق ما أُدرِكَ منه، فإذا عبر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظُ المعبر به هيئةَ تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم؛ فصار للمعنى وجودٌ آخرُ من جهة دلالة الألفاظ."(١) وهذا نص جد خطير، يحمل رؤية عرفانية كبيرة، ربما نجد شبها لها عند غيره من العلماء، كالغزالي مثلا (٢)، مما لا مجال لبيانه، لكن القرطاجني قد فَصَّل وأفاض؛ إذ انصب اهتمامه على كيفية تشكيل الصورة وطريقة انتظامها؛ حيث تحمل الصورة عنده معنى الاستعادة الذهنية لمدرك حسي غير موجود في الإدراك المباشر، ومن ثم تصبح الصورة عنده ذلك الاسترجاع الذهني والتذكر للخبرات الحسية البعيدة عن الإدراك المباشر، الذي يُثار في مخيلة المتلقي عن طريق المنبهات اللفظية الحاصلة في الفعل اللغوي الأدبي, ويؤكد ذلك قوله: "ومحصول الأقاويل الشعرية تصوير الأشياء الحاصلة في الوجود وتمثيلها في الأذهان على ما هي عليه خارج الأذهان (عالم الأعيان) من حسن أو قبح حقيقة."(٣) **فمادة المعنى** إذن هي الطبيعة الخارجية المنطبعة في ذهن الإنسان، وبالتالي فإن كلام الإنسان هو صدًى مُعدَّل لهذه الحقائق الواقعية، لا يُشترط معه التطابق. وهذا ـ برأيي ـ هو لب تداولية المعنى وأصالته.

مدار النظر بهذا التوجه هو مسألة الترتيب بين (الموجودات) و(المعاني) و(الصور) الحاصلة عن تلك الموجودات؛ على اعتبار أن "البحث في موضوع

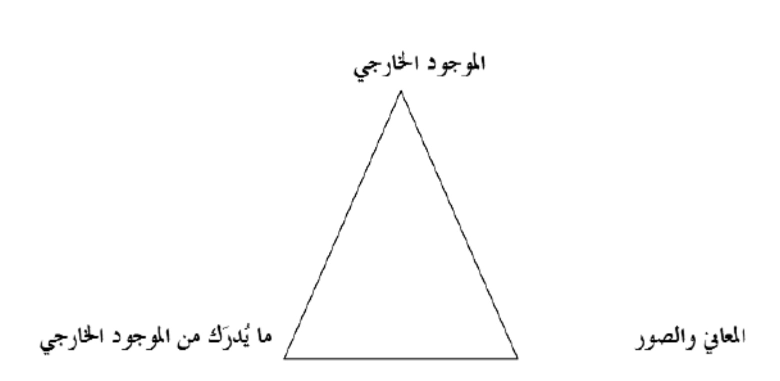
---

(١) المنهاج، ص ١٦٩.

(٢) يُنسب للإمام الغزالي قوله: « *اعلموا أن كل شيء في هذا الوجود له أربع مراتب*»:
وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البياض المكتوب عليه؛ كالنار مثلاً، فإن لها وجودًا في التنور، ووجودًا في الخيال والذهن، وهو الوجود الذي يعني العلمَ بنفس النار وحقيقتها، ولها وجود في اللسان، هو الكلمة الدالة عليها؛ أي لفظ النار، ولها وجود في البياض المكتوب عليه بالرقوم. و(الإحراق) هو الصفة الخاصة بهذه النار.
راجع إحياء علوم الدين للغزالي، طبعة دار القلم، طـ ٣، د.ت، ص ٢٢٩.

(٣) المنهاج، ص ١٢٠. وراجع أيضا فاتن فاضل وأمل الشرع: أصول ظاهرة التلاحق عند القدماء، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد ٢٣، العدد ٣، ٢٠١٥، ص ص ١١٢١-١١٢٢.

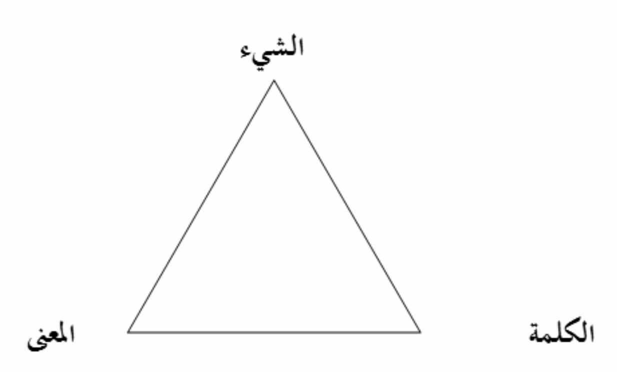
المعاني يفترض سلفا هذا الوجود، بقطع النظر عن النقاش الذي يمكن أن يثيره ذلك الوجود ذاته."[1] فالمرتبة الأولى للأشياء، والمرتبة الثانية للصور التي هي المعاني، وهذه ليست أصلية، وإنما متحصلة عن التعقل والتفهم والإدراك (الاشتغال الذهني العام)، والأمر شبيه بما طرحه ابن سينا؛ فالصورة عند ابن سينا هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معا، لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه إلى النفس، وذاك يجعلنا نفهم أن المعنى ليس هو الشيء ذاته، كما أوضح القرطاجني في النص، بل هو صورة ورسمٌ تحصل عنه بالتجريد وبناء المُدرَكَات على المحسوسات، بحيث لا نجد هناك تطابقا، لأن التطابق لا يكون بين الموجودات والمعاني الحاصلة عنها بإطلاق أو بالضرورة، إنما التطابق يحصل بين المعاني وما أُدرِكَ من تلك الموجودات[2]، تأمل المخطط التالي:



وبذلك يصبح المعنى صيرورة للشيء وإعادة صياغة له، بل يصبح **وجودًا ثانيا مغايرًا للوجود الأول**. وربما نلاحظ أن هذا هو بالضبط ما قصده القرطاجني من محوري المحاكاة والتخييل، كما سبقت الإشارة؛ حيث أوضحنا أن المحاكاة عنده هي تحسين الطبيعة بمقدار، لا التطابق الكلي مع عالم الأعيان، أو تقليد النماذج، بل إننا يمكننا القول إنه قد ذهب أبعد في طرحه بأن تكون المحاكاة إعادةَ خلقٍ وبعثًا للجديد

(١) حمادي صمود: نظرية المعنى في التراث العربي وأثرها في فهم وظيفة الصورة، ضمن كتاب (في نظرية الأدب عند العرب)، النادي الثقافي بجدة، ط ١، ١٩٩٠، ص ٢١.
(٢) للتفاصيل: حمادي صمود، المرجع السابق، ص ٢١ وما بعدها.

في حقل التصورات عند المتلقي مـن خـلال عناصـر التخييـل والغرابـة[1] (جـوهر الشعر) ، وبتطويع الوحدات اللسانية:



المعاني إذن هي حاصل انعكاس جانب من ماهيات الأشـياء في الـنفس، فهـي ليست ذات الأشياء، بل هي صُورٌ مُتَخَيَّلَةٌ عنهـا[2]، بمـا يمكـن للـدماغ عـبر آليـات الإدراك أن يقوم ببلورته وصياغته. وشرط التعاقب هنا بـين المعنـى واللفـظ مهـم؛ بمعنى أن حصول الصورة في الذهن هـو **شـرط قبلـي** لحـصول العبـارة في اللـسان والبيان؛ بما نستطيع معه القول باطمئنان **إن اللفظ يعقب المعنى في الوجود**، وهو ما

(١) مما يؤثر عن الشاعر والمصور وليم بليك قوله: "إن الخيال ليس حالة، إنـه الوجـود الإنـساني ذاتـه." شاكر عبد الحميد: الخيال .. من الكهف إلى الواقع الافتراضي، عالم المعرفـة، الكويـت، العـدد ٣٦٠، فبراير، ٢٠٠٩، ص ١٣. وإن كان مشهورا عن السيكولوجي الروسي الشهير بافلوف قولـه إن اللغـة هي التي جعلت منا بشرا، فقد كان فيجوتسكي ـ الروسي أيضا ـ أعمق بقولـه **إن الخيـال هـو الـذي جعل منا بشرا**، لأن ـ برأيي ـ الخيال والتفكير وكل العمليات العرفانية الكبرى في الـدماغ لا تـتم إلا عبر وسيط اللغة.

(٢) والتفصيل الأعمق هنا أنَّ الإنسانَ هو مصدر الفكـر، **والكلمـات رمـوزٌ لأفكارنـا**؛ هـي شـاراتٌ حـسيةٌ لهـا، **فالكلمات لا تعني أشياءَ بقدر ما تعني أفكارًا، وعلاقتها بالباطن لا بالخارج؛ بعالَم الـنفس لا بعـالَم الطبيعـة**، وغاية الكلمة هي التعبير عن النفس والترويح عنها والتخفيف من لواعجهـا، ونقـل الأفكـار إلى الآخـرين في نطاق الحياة الاجتماعية. فالعلاقة خاصةٌ إذن بين الكلمة والفكرة، لا بين الكلمة وذات الشيء.
حسن ظاظا: اللسان والإنسان .. مدخل إلى معرفة اللغة، دار القلم، دمشق، طـ ٢، ١٩٩٠، ص ٧٦.

يذهب إليه أيضا غالبية المعتزلة الذين يَدُلُّون بلفظ المعنى عن شيء يسبق في الوجود المعرفة به. الوجود بكل هذا الطرح إذن يأخذ الصور التالية[(١)]:

الوجود الأول	الوجود الثاني	الوجود الثالث	الوجود الرابع
الأشياء	المعاني	الكلمات منطوقةً	الكلمات مكتوبةً

هذا الوجود الرابع (الأخير) يأتي بالانتقال من الاسم إلى الرسم، في حال عدم وقوع الكلام في حضرة السامع؛ فيكون التعويل على الخط، ليتحول التواصل من مباشر إلى غير مباشر، ولا سبيل إلى جعل الكلام كالحاضر إلا الكتابة، فيصير المتكلم كاتبا ويصير السامع قارئا، مع ما في الانتقال من المنطوق إلى المكتوب من تغييرات وإضافات، مما قد يحجب بعضا من جوانب الملفوظ، وهكذا تزداد المسافة اتساعا بين نقطتي الإدراك الأول والثاني؛ فبين المبتدأ والمنتهى وسائطُ وأوضاعٌ وأنساقٌ لا يمكن السهوُ عنها في عمليات الفهم والتحليل.[(٢)]

إن التحديد المفهومي للمعاني عند القرطاجني وحصره لأنحاء وجودها يبدي بقوة مقولة العلاقة؛ حيث يعمل الذهن على الربط والإدراك للمواضعة أو للتواطؤ بين اللفظ الدال والمدلول، أو بين الصورة اللفظية وهيولها في الذهن، وبينها وبين المرجع الخارجي (العيني) والذهني، كما يؤكد أيضا مسألة النسبة، التي تتحرك عنده على مستوى الجمل الشعرية منبنية على فكرة العلاقات، من حيث الاقترانُ والتقابلُ والتضادُّ والتخالفُ والإيجابُ والسلبُ ... إلخ، ومن هذه النسبة في

(١) للمزيد من التفاصيل والتحليل المطول: حمادي صمود، المرجع نفسه، ص ٢٦، وأحمد الودرني، نظرية المعنى، مرجع سابق، ص ٢٢٤ وما بعدها.

(٢) صمود، نفسه، ص ٢٩، والودرني، نفسه، ص ٢٢٧. ويمكن مطالعة المقالة المهمة للإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية، عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب .. دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، طـ ٢، ١٩٧٨، ص ٢٨١. ومقالته المهمة أيضا في الصورة وأنها تمام الحركة وكمالها على رأي أرسطو، ص ٢٨٩، وقد ذكر فيها كتاب (السماع الطبيعي) لأرسطو، المسمى بـ "أنطالاشيا"، وهي كلمة تعني هرب القوة والإمكان إلى التمام والكمال الذي هو صورة الشيء. وأورد أن الصورة صنفان: **صور طبيعية تمثل الجواهر، وصور صناعية تمثل الكيفيات** ... إلخ.

العلاقات بين الأشياء تجيء فكرة التشبيه وفكرة الاستعارة؛ حيث إن الاستعارة في النهاية ليست سوى نمطٍ من العلاقة يُنشئه المبدعُ بين الأشياء[١]، أو بعبارة عرفانية:

هي ناتج عمليات مزج بديعة يقوم بها الدماغ لأجل فهم أنطولوجيا الأعيان. كما سيأتي بعد قليل توضيح مسألة ما يُعرف بالمعاني الذهنية التي ليس لها حيز في عالم الأعيان، وقد برع القرطاجني في توضيحها.

١-٣-٢-أ الجدلية الفلسفية حول المحاكاة وتوصيل المعنى وموقف القرطاجني:

دون الخوض في تفاصيل تحتاج إلى صفحات طويلة، فمعلوم أن أفلاطون قد انطلق في بلورته لمفهوم المحاكاة من نظريته حول **المُثُل** Theory of Ideas، التي تُعد الأساس عنده لتشكيل نظرية المعرفة عموما، والنظرية ترى أن العالم قائم على ثنائية قطبية، طرفاها هما الواقع بأشيائه المحسوسة، والمُثُل المعقولة، وما بين المحسوس والمعقول تقوم علاقة معرفة، يجريها الإنسان المثالي، الذي هو الحكيم الفيلسوف ... إلخ، وعلاقة المعرفة هذه هي **فعل المحاكاة**، الذي يمثل الحركة القادرة على التوسط بين عالم المثل وعالم الواقع[٢]، ثم جاء تلميذه أرسطو لينقُد تلك الثنائية الجدلية لتركيبة العالم؛ حيث فهم اللغة انطلاقا من العرف والتقاليد السائدة بين الناس، تلك التي ولَّدت الاختلاف في الألسنة، مخالفا أيضا المناطقة والفلاسفة الرواقيين

(١) للمزيد من التفاصيل: فاطمة عبد الله الوهيبي: نظرية المعنى عند حازم القرطاجني، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٢٧ وما بعدها. وقد أشارت الكاتبة إلى أن المعنى والنسبة والعلاقة عند القرطاجني هي مسائلُ مهمة حدها حازم بشرط ملاحظة وجوه طبيعة هذه العلاقة، وأنه قد ألح على مسألة التناسب بين المعاني، وهو ما نتفق معها تماما عليه؛ فهذا التناسب وتلك العلاقة تلتقي بالأطر الفلسفية بقوة؛ فالعلاقة هي عمل العقل المحض حال ربطه بين التصور والتصديق، وهو أمر بحثه أرسطو ومن بعده، وقد توقف ابن سينا ـ أكبر من أثروا على ثقافة حازم ـ عند مسألة التناسب وبدأ به المقالة الأولى من كتابه (العبارة)، وناقش مسألة العلاقة بين القضايا، والجهات في القضايا، وما الجهة عنده سوى لفظٍ يُضافُ إلى القضية ليبين نوع العلاقة بين الموضوع والمحمول (الأمر الذهني)، ويدل على الوجوب أو الإمكان أو الامتناع. ابن سينا: الشفاء، المنطق، العبارة، تحقيق محمود الخضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ت، الصفحات (ص، ط، ي، ك) من تصدير إبراهيم مدكور للكتاب. وقد قدمت الكاتبة تحليلا مطولا لكلٍّ، نظرية المعنى، نفسه، ص ٢٨ وما بعدها.

(٢) للمزيد من التفاصيل، خالد سعد كموني: المحاكاة .. دراسة في فلسفة اللغة العربية، المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠١٤، ص ٩٨ وما بعدها.

Stoicism [1]، الذين قالوا إن نظرية المحاكاة الطبيعية هي التي تحكم نشأة اللغة، لاعتبارهم أن الطبيعة هي منشأ الأشياء جميعا، فليس المهم عند أرسطو أن تكون اللغة محاكية أم لا، بل المهم أن تؤدي الوظيفة الدلالية بإخراج المعاني التي هي واحدة عند الجميع في قوالب لفظية، واختلاف الألسنة لا يعني اختلاف المعاني، بل يدخل في دائرة اختلاف الأساليب التعبيرية؛ يقول: " ... وكما أن الكتاب ليس واحدا بعينه للجميع، كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحدا بعينه لهم، إلا أن الأشياء التي ما يخرج بالصوت دالا عليها أولا، وهي آثار النفس، واحدة بعينها للجميع، والأشياء التي آثار النفس أمثلة لها، وهي المعاني، توجد أيضا واحدة للجميع."[2] فعند أرسطو اختلفت طريقة السبر المعرفي لطبيعة الفكرة اللغوية؛ **حيث إن الأشياء من حيث وجودُها الطبيعي الواقعي هي التي تقتضي نشوء العلامة اللغوية**؛ أي هي التي تولد المفاهيم والتصورات في الذهن (الفكر)، فيأتي التعبير اللغوي معبرا عن تلك المفاهيم من خلال قالب اللفظ[3]. وهنا نربط بكلام القرطاجني: "إن المجموع ليس له نظام المجموع." وهي عبارة قد تبدو غامضة، بيد أن فهم أبعادها الفلسفية السابقة يجعلها مفهومة؛ فالهدف الذي يقصده القرطاجني هو تحقيق الوظيفة الدلالية، وهذا لا يكون بالصوت المنطوق، بحيث يكون دالا بطبيعته على الشيء، بل يكون عن طريق الاصطلاح والتواطؤ على أن يكون مجموع الحروف، بطريقة معينة، دالا على المفهوم المراد قوله تعبيرا عن حقيقة الشيء، وهذا هو عين ما ربطه أرسطو بالعرف والتقليد الذي يتبعه كل قوم في التعبير عن حاجاتهم؛ فاللفظ عند أرسطو والقرطاجني يقول المعنى، لأن هذا المعنى غير مفارق لأشياء الواقع، وبالتالي فليس هناك حاجة لمحاكاة حقيقة الشيء، أؤكد (محاكاة

---

(١) ظهرت فلسفتهم الهللينستية Hellenistic philosophy (نسبة إلى الحقبة الزمنية الثانية للحضارة اليونانية؛ والأولى هي الهيللينية أو الإغريقية Hellenic) في أروقة أثينا حوالي عام ٣٠٠ قبل الميلاد، ولذا سُمُّوا بالرواقيين، وقد أطلق عليهم المسلمون اسم أصحاب المظلة وحكماء المظلة وأصحاب الأصطوان. وجوهر مذهبهم هو **التناغم مع الطبيعة**. ومؤسس هذا التوجه هو زينون الرواقي (٣٣٤ ق.م - ٢٦٢ ق.م). للمزيد من التفاصيل راجع، عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، طبعة دار النهضة المصرية، ط ١، القاهرة، ١٩٧٩، المقدمة.

(٢) أرسطو طاليس: كتاب العبارة، نقل إسحق بن حنين، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب (منطق أرسطو) الكويت، وكالة المطبوعات، بيروت، دار القلم، ط ١، ١٩٨٠، ص ٩٩.

(٣) خالد كموني: المحاكاة، نفسه، ص ص ١١٤-١١٥، بتصرف.

الحقيقة)، بل الحاجة تكون للاصطلاح على تسمية الشيء الموجود للجميع بجوهره وعَرَضِهِ[(١)]، والأمر ـ برأيي ـ أن حقيقة الأشياء هي من الغيب[(٢)]، وغاية ما نفعله في فهمنا للموجودات هو محاولة الاقتراب من الكنه، ومن العوارض، ومن حدود الجوهر، أما الجوهر ذاته في محض حقيقته فلا يمكن تلمُّسُه حتى، ولذا كانت المحاكاة والتخييل أداتين غاية في البراعة، فطن إليهما القرطاجني في المسألة التعبيرية الذهنية برمتها.

وهنا نص مهم لديفيد هيوم حول مسألة التجريب الحسي والتعبير؛ يقول: "سيُقر كل واحد منا بغير تردد بأن ثمة فرقا كبيرا بين إدراكات الذهن عندما يشعر إنسان بألم الحرارة الشديدة، أو بلذة الدفء المعتدل، ثم عندما يستدعي بعد ذلك إلى ذاكرته هذا الإحساس، أو يستبقه بمخيلته، فهاتان الملكتان قد تحاكيان أو تنسخان إدراكات الحواس، لكنهما لا تستطيعان أبدا بلوغ القوة أو الحدة التي للإحساس الأصلي ..."[(٣)]

عملية التخييل إذن والمحاكاة من حيث الدلالة على الأصل المنقول عنه الشيء المراد تفعيله في حقل تصورات المتلقي ذهنيا، ربما، أقول ربما، لا تصل إلى حد الشعور الأول الذي صدرت عنه التجربة الأدبية عند منشئ النص، ولذا فإن الحرف اللغوي هو **وحدة دينامية صغرى** تحمل مكنون الطاقة البشرية في التعبير عن الصوت الطبيعي الذي يحسه الإنسان صادرا عن الطبيعة؛ [فبعض الصوت في الإدراك والعقل (وهي عملية تتصف بالديمومة في أذهاننا) يكفي لاستعادة الإنسان تجربته مع الصوت.] وهذا هو غاية ما أريد أن أصل إليه، دون مزيد تفصيل، فالقضية هي آلية الاستعادة والتفعيل ما بين المرسل والمتلقي، مهما تباعدت المسافة

(١) أرسطو لم يفعل سوى افتراض أن المعرفة الأنطولوجية تتم في هذا الوجود المرئي فقط، وانعكس هذا على فهمه لطبيعة اللغة؛ بحيث إن اللفظ يقول الماصدق نفسه في الواقع، أما عند أفلاطون فاللفظ يحاكي المثال الموجود في عالم المثل، وبطبيعة الحال، فإن عالم المثل هذا هو محض خيال، لأن الحقيقة المطلقة، كما ذكرنا أعلاه، هي من الغيب، ليكون التخييل عنصرا رائدا قدمه القرطاجني ليخرج من أطراف الصراع الفلسفي ببراعة. للتفاصيل:خالد كموني، نفسه، ص ١١٧.

(٢) نقوم بمعالجة هذه القضية وما يرتبط بها من ظواهر الوجود في كتابنا: نظرية التوالد الذاتي وعلاقتها بالأنظمة التواصلية .. دراسة إبستيمية في الطبيعة الكونية، قيد التحرير والنشر.

(٣) ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٣٩.

الزمنية أو المكانية، والمهارة تكمن في استخدام الأسلوب الملائم، والقالب اللفظي الأمثل، لأجل أن يكون النقل مقاربا إلى حد ما للحالة التي صدر عنها النص في بيئته الأصلية الطبيعية، بل إن التفاعل قد ينشأ عنه أنماط جديدة تخلق حالة أخرى أشد أو أضعف، وفق ما يعتمل انفعالا به ذهنُ المتلقي وشعوره، ولذا، نعود لنكرر أن العماد الثلاثي الذي أسس عليه القرطاجني نظريته في التوصيل البلاغي: المحاكاة والتخييل والغرابة، يمثل ثالوثا تداوليا رائدا يتماس بقوة مع المفاهيم العرفانية المعاصرة.

١-٣-٢-ب وأختم هذا القسم برأي محمد العبد، الذي نوافقه عليه، من أن أهم ما يمكن أن يُستخرج من النظرية العامة في التخييل والإقناع عند القرطاجني هما الأمران التاليان[١]:

- تمييزه بين جهتين للكلام.
- وتمييزه بين طريقتين لإقناع الخصم.

ففي تمييزه بين جهتين للكلام يقول: "لما كان كل كلام يحتمل الصدق والكذب، فإما أن يرد على جهة الإخبار والاقتصاص، وإما أن يرد على جهة الحجاج والاستدلال ..."[٢]، ولعل لفظ الجهة ـ وفقا للعبد ـ يعني ـ في سياقه ـ طريقة إظهار الموضوع، أما (التمويهات والاستدراجات) فهي من الاستراتيجيات الحجاجية المهمة، التي كان قد فطن إليها ابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ) في معالجته للنص القرآني؛ حيث يقول عن مفهوم الاستدراج: "مخادعات الأقوال التي تقوم مقام مخادعات الأفعال."[٣] وقد أضاف حازم الربط بين التمويهات والاستدراجات مع الطبع والحنكة، من ناحية، ثم التمييز بين التمويهات والاستدراجات من ناحية أخرى؛ يقول: "التمويهات والاستدراجات قد توجد في كثير من الناس بالطبع

(١) محمد العبد: النص والخطاب والاتصال، المكتبة الأكاديمية الحديثة، القاهرة، طـ ١، ٢٠١٤، ص ١٥٣ وما بعدها.

(٢) المنهاج، ص ٦٣.

(٣) ابن الأثير (ضياء الدين): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق وتعليق أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، طـ ٢، ١٩٧٣، ٢/ ٢٥٠.

والحنكة الحاصلة باعتياد المخاطبات التي يحتاج فيها إلى تقوية الظنون في شيء على غير ما هو عليه بكثرة سماع المخاطبات في ذلك والتدرب في احتذائها." ثم يميز بين هاتين الاستراتيجيتين: "**التمويهات** تكون فيما يرجع إلى **الأقوال**، **والاستدراجات** تكون **بتهيؤ المتكلم** بهيئة من يُقبل قوله، أو باستمالته المخاطب واستلطافه له بتزكيته وتقريظه، أو باطبائه إياه لنفسه، وإحراجه على خصمه، حتى يصير بذلك كلامه مقبولا عند الحكم، وكلام خصمه غير مقبول."[1]

إن القرطاجني يرسي مبادئ تداولية مركزية في خضم طرحه لآفاق المفاهيم التأسيسية لمشروعه حول النظرية الشعرية وجدليات المعنى وفلسفات التلقي وجماليات التأويل، بما يضعه ـ بلا ريب ـ في مقام الريادة التراثية لهذا الحقل من البينيات المعرفية الشديدة التداخل. وفي القسم التالي من الدراسة سوف نحاول أن نعالج بعض الجوانب التطبيقية في **حقل الدلالة المفاهيمية التوصيلية وأنظمة الإشارة**.

٢. الأنظمة الدلالية والإشارية (عناصر التلقي وآليات التوصيل):

اهتم القرطاجني بالمتلقي، وأطلق عليه العارف والبليغ، ورأى أنه يشارك منتج النص أرضية سياقية وثقافية واحدة، وهو ما نلاحظه مثلا في سياق القصص والتواريخ من ضرورة بناء المقدمات على أساس معروف بين المرسل والمتلقي، لأنها جزء من أفق التلقي، الذي يجب أن يكون جزءا من الذاكرة الجمعية للفنون القولية عموما، فيما أطلق عليه **الإحالة**، التي هي توجيه من القائل (منتج النص) نحو القول مدفوعا نحو التأويل، وعليه، فقد ركز على أهمية التواصل مع القول

(١) المنهاج، ص ٦٤. ومن الطرق التي تتحقق بها التمويهات كما يرى القرطاجني:
- طي محل الكذب من القياس عن السامع.
- اغتراره إياه ببناء القياس على مقدمات توهم بأنها صادقة لاشتباهها بما يكون صادقا.
- ترتيب القياس على وضع يوهم بأنه صحيح لاشتباهه بالصحيح.
- بالأمرين الأخيرين معا.
- بإلهاء السامع عن تفقد موضع الكذب بضروب من الإيداعات والتعجيبات التي تشغل النفس عن ملاحظة محل الكذب والخلل الواقع في القياس.

محمد العبد: النص والخطاب، مرجع سابق، ص ١٥٤.

الشعري بما يكفل نجاح الاستجابة الجمالية له[1]؛ يقول: "وليس كل من يدعي المعرفة باللسان عارفا به في الحقيقة؛ فإن العارف بالأعراض اللاحقة للكلام التي ليست مقصودة فيه من حيث يحتاج إلى تحسين مسموعه أو مفهومه ليس له معرفة بالكلام على الحقيقة ألبتة، وإنما يعرفه العلماء بكل ما هو مقصود فيه من جهة لفظ أو معنى، وهؤلاء هم البلغاء الذين لا معرج لأرباب البصائر في إدراك حقائق الكلام إلا على ما أصَّلوه."[2]

٢-١ الأسس التخييلية العامة للدلالات والإشارات عند القرطاجني:

يرى القرطاجني أن: "طرق وقوع التخييل في النفس إما أن تكون بأن يُتَصَوَّرَ في الذهن شيءٌ من طريق الفكر وخطرات البال، أو بأن تشاهد شيئا فتتذكر به شيئا، أو بأن يُحاكَى لها الشيء بتصوير نحتي أو خطي أو ما يجري مجرى ذلك، أو يحاكى لها صوته أو فعله أو هيأته بما يشبه ذلك من صوت أو فعل أو هيأة، أو بأن يحاكى لها معنى بقول يخيله لها، أو بأن يوضع لها علامة من الخط تدل على القول المخيل، أو بأن تفهم ذلك بالإشارة."[3] ونحن نفهم من آخر النص إشارته إلى **النظام العلاماتي** المتمثل في الخط والرسم والكتابة لما هو مسموع، ثم استخدامه لمصطلح **الإشارة** ليدل على الحركات الجسمية المصاحبة للتواصل، بعد أن قدم بأوله طريقتين للتخييل من داخل النفس، لينطلق بنا إلى العلامات والإشارات الخارجية التي تدخل في حيز المثير البصري. لكننا يجب أن ننبه إلى أنه يركز على ويقدم الجانب السمعي اللفظي من اللغة ويجعله في مركز الصنعة البلاغية[4]. أما عن **مركزية اللغة داخل الأنظمة الدلالية والإشارية** فيمكن ملاحظتها في قوله: "فأما السبب في حسن موقع المحاكاة من النفس من جهة اقترانها بالمحاسن التأليفية فهو أنه لما كان للنفس في اجتلاء المعاني في العبارات المستحسنة من حسن الموقع الذي يرتاح له ما لا يكون

(١) راجع التفاصيل في المنهاج، ص ١٤٣، وما بعدها.

(٢) المنهاج، ص ١٤٤.

(٣) المنهاج، ص ص ٨٩-٩٠.

(٤) راجع المنهاج ص ١٩، وانظر تفاصيل تحليلية لهذا الأمر عند فاطمة الوهيبي، نظرية المعنى، مرجع سابق، ص ٤٤.

لها عند قيام المعنى بفكرها من غير طريق السمع، ولا عندما يوحى إليها بالإشارة، ولا عندما تجتليه في عبارة مُستقبَحة، ولهذا نجد الإنسان قد يقوم المعنى بخاطره على جهة التذكر، وقد يُشارُ له إليه، وقد يلقى إليه بعبارة مُستقبَحة، فلا يرتاح له في واحد من هذه الأحوال. فإذا تلقاه في عبارة بديعة، اهتز له وتحرك لمقتضاه، كما أن العين والنفس تبتهج لاجتلاء ما له من شعاع ولون من الأشربة في الآنية التي تشف عنها كالزجاج والبلور."[1] والنص هنا محدد على مصطلح الإشارة، التي قد تكون عضوية، أو تكون بقرينة لازمة للمعنى، تثير في ذهن المتلقي صورة متخيَّلة تجعله يقترب من المقصود، أو بأن يتحقق بها الإنجاز والقصد بمصطلح التداوليين المحدثين؛ فكل دليل وكل إشارة بالنص تقترن بمدلول خاص يكفل إقامة قناة تواصلية مفاهيمية في حلقة التراسل.

والنص يعكس قراءة القرطاجني العميقة للمعنى التواصلي، الذي هو قلبُ الوجود الإنساني المتحقق من خلال اللغة، وهذا المعنى قد يكون[2]:

- قائما في الفكر دون وسيط سمعي أو شفهي.
- أو متحققا بالإشارة العضوية أو المرتبطة بقرينة.
- أو متحققا بعبارة وملفوظ، أو بمنطوق دال.
- أو يكون جليا بالكتابة ويمكن مطالعته بصريا في شكله المرسوم المخطوط.

وهي أمور موازية للمراتب الوجودية الأربع بين الأذهان والأعيان التي سبقت الإشارة إليها.

فالتشكيل البصري للغة في صورة الخط لدى القرطاجني يجعل المكتوب يتحرك من خلال المسموع؛ لتنتقل اللغة المنطوقة أو المسموعة إلى البعد البصري المحسوس، وتدخل في النظام الإشاري، في تركيب معقد يكمن الإبداع فيه، وفقا لحازم، من خلال حسن اختيار التآلف بين العبارات وطريقة تركيبها معا، مما ينتج عنه أن تجتلي النفس المعانيَ في مظهر يشف كالزجاج والبلور؛ حيث يخرج المعنى الثاوي عميقا في

(١) المنهاج، ص ١١٨.

(٢) فاطمة الوهيبي، نظرية المعنى، مرجع سابق، ص ٤٥، بتصرف.

النفس ويقترب من فهوم المتلقين. إن القرطاجني يرمي ببراعة إلى أن يكون المسموع شبيها بالبصري بسبب إبداعه وتخطيه من التجريد المحض إلى المحسوس، وتقريبه المجرد للنفس وللذهن(١).

٢-٢ المعاني الذهنية ومجالها الدلالي والوجودي:

أ- يرى حازم فرقا مهما بين الوجود العيني الحسي للمعنى والوجود الذهني المحض، فيما أطلق عليه **المعاني الذهنية**، وتلك مسألة خطيرة ترتبط عرفانيا بما يصنعه دماغنا من محاكيات وآليات وتقنيات لأجل ربط الأجزاء وإعادة تفكيكها بسهولة، بغرض عام هو فهم العالم وسبر مكونات الوجود؛ يقول: "وإذ قد عرفنا كيفية التصرف في المعاني التي لها وجود خارج الذهن، والتي جعلت بالفرض بمنزلة ما له وجود خارج الذهن، فيجب أيضا أن يشار إلى المعاني التي ليس لها وجود خارج الذهن أصلا، وإنما هي أمورٌ ذهنية محصولها صورٌ تقع في الكلام بتنوع طرق التأليف في المعاني والألفاظ الدالة عليها، والتقاذف بها إلى جهات من الترتيب والإسناد؛ وذلك مثل أن تنسب إلى الشيء على جهة وصفه به أو الإخبار عنه أو تقديمه عليه في الصورة المصطلح على تسميتها فعلا أو نحو ذلك؛ فالإتباع والجر وما جرى مجراهما معان ليس لها خارج الذهن وجود، لأن الذي خارج الذهن هو ثبوت نسبة شيء إلى شيء، أو كون الشيء لا نسبة له إلى الشيء. فأما أن يُقَدَّمَ عليه أو أن يؤخَّر عنه أو يتصرف في العبارة عنه نحوا من هذه التصاريف، فأمور ليس وجودها إلا في الذهن خاصة."(٢) إن القرطاجني هنا يشير إلى ما نعرفه اليوم في العلوم المعرفية العامة **بالعلاقات التركيبية العصبية**، وميكانيزمات التربيط والحفظ والاقتران والاسترجاع ... إلخ، فليس كل ما يخلقه الدماغ لأجل فهم الأنظمة التواصلية موجود بالضرورة خارج عالم الدماغ ذاته، لأنه ليس كل ما هو موجود في ذهنك يُشترط له إحالة إلى مرجع خارجي في عالم الأعيان؛ وبالتالي فهناك قسم لا بأس به من العلاقات والروابط

---

(١) راجع فاطمة الوهيبي، المرجع نفسه، ملكة إجالة الخاطر، ص ٢٢٠.

(٢) المنهاج، ص ١٥.

التي يُنشئها الذهن البشري تدخل في أنظمة معقدة من الترتيب والتركيب والتأليف (= **الشبكة المفاهيمية**)، التي تُعرف في علوم اللسان بـ **المقولات النحوية**، وقد أفاض تشومسكي ومن تبعه في توضيح فطريتها وبرنامجها الجيني ... إلخ، تلك المقولات التي تُصنف إلى إسناد وإتباع وجر ... إلخ، وهي أمور خالصة للعمل الذهني، لن تجد لها صدى في المحيط الوجودي، ولذا فتلك المقولات النحوية هي أقرب للمقولات المنطقية والصيغ الرياضية والرموز الموسيقية والنقوش الملغزة ... إلخ، مما لا وجود له من حيث التعيُّن المُدرَك بالحس في دنيا الأعيان. هذا النظام البديع المختزن في الذهن البشري، الذي ذكره القرطاجني ببراعة مذهلة ضمن تفريعه على مسائل الشعرية وجماليات التوصيل والتلقي في النظام الدلالي الإشاري العام للغة، يتقاطع بصورة واضحة مع رؤية ديكارت René Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠م) الذي نص على أن تأويلنا للعالم ينبني جزئيا عن أنساق تمثيلية تأتي من بنية الذهن نفسه، ولا تعكس بصفة مباشرة أبدا شكل الأشياء في العالم الخارجي[١]. هذه المعاني الذهنية ـ كما يقول حازم ـ (صورٌ تقع في الكلام بتنوع طرق التأليف في المعاني والألفاظ الدالة عليها، والتقاذف بها إلى جهات من الترتيب والإسناد)؛ وهو هنا يتحدث عن التركيب، أي عن الجمل وترتيبها من خلال الوحدات التي تشكل بالنهاية النص، وهو ما يكُون بالتقاذف إلى جهات الترتيب والإسناد كما قال. هذا الترتيب في مجمله ينشأ من خلال اللغة داخل الدماغ، أي إنه يتفق مع الرأي القائل بأن التفكير يتم من خلال اللغة، وهو صحيح جدا، وقد أكد هو هذا في حديثه عما يحسن اعتماده في التصرف في المعاني الذهنية، بحيث يكون التروي في اختيار العبارات التي ترد في الذهن لاختيار ما يليق بالموضع، حتى يقع التناسب بين المفهومات وبين المسموعات الدالة عليها[٢].

---

(١) زهير الخويلدي: ما لديكارت وما على الديكارتية، مقالة منشورة بموقع ملتقى ابن خلدون للفلسفة والأدب، بتاريخ ٢٦/ ١٢/ ٢٠١٤:

http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=1975

(٢) المنهاج، ص ١٦. وراجع تحليل فاطمة الوهيبي لملكة الخاطر؛ حيث شبهت ما يقوم به الذهن **باللوح المحفوظ** المنضدة عليه الجمل والعبارات، بحيث إن مجرد إمرار الفكر ـ وفقا لحازم ـ يكفل له القراءة، فيغدو كإمرار النظر لقراءة ما على هذا اللوح المحفوظ. نظريه المعنى، مرجع سابق، ص ٢٢٠ وما بعدها.

الوجود الذهني عند القرطاجني إذن هو وجود لغوي محض، تتحرك فيه المعاني من خلال نظام اللغة بالدماغ، منضبطة بقواعد صارمة، من مثل الترتيب النحوي للوحدات الذي تنشأ عنه تغيرات في الدلالة، وحركية في المعاني، كما نعلم، من التقديم والتأخير والحذف والتقدير ... إلخ، وهذا النظام مقرر الآن في العلوم العصبية، وأُجريت لإثبات فاعليته التجارب والقياسات، وقُدمت آلاف المقاربات. وحازم "يتكئُ في جزء كبير من مقولاته في الشعرية على المقولات النحوية، ويستثمرها لإنتاج الشعرية؛ فمثلا يعتمد على مقولة الإسناد في تطوير العلاقة والنسبة، وكيف يمكن أن تخلق حالاتٍ وإمكاناتٍ محتملةً مفتوحةً للقول الشعري. كما يستخدم مقولة التوابع ليطور وجهة نظره حول اللواحق والأعراض من جهة الوصف، ويستخدم الوظائف نفسها التي للمصطلح النحوي، مثل (النعت والصفة)، ليعطيها للقول الشعري إذا اشتغل على منطقة التوابع واللواحق والأعراض."[1] واستفادة القرطاجني تلك من الوظائف النحوية للإسناد والإتباع في صلب تنظيره لجمالية الشعرية والتلقي منطلقا من المعاني الذهنية بالمفاهيم التقدمية التي طرحها هو أمر مُطَوَّرٌ إلى حد بعيد في التراث العربي البلاغي القديم، لأنه استطاع بلورته ونمذجته بالتطبيق على مجمل الفن القولي الشعري.

ب- إن أحوال المعاني وجوديا عند القرطاجني تدور حول محورين[2]:

- وصفُ أحوال الأشياء التي فيها القول.
- ووصفُ أحوال القائلين.

وهدف القرطاجني من هذا هو لفت انتباهنا إلى أن المعاني لها معان أخرى لازمة عنها ومتعلقة بها، وهو تلازم وتعلق كائن بينها في الجهات التي تُنتَزَعُ منها المعاني وتُستنبط من خلالها؛ سواء أُنتُزعت من الوجود الواقع، أو من الوجود المفترض (عوالم الذهن العليا)، ولذا فلا بد من ملاحظة ما بينها جميعا من علاقات، ونسب، وتحديدات، وتقديرات، واعتقادات، وكيفيات تخاطبية ... إلخ، ودوما نجد

(١) فاطمة الوهيبي، نظرية المعنى، المرجع نفسه، ص ٦١.

(٢) للتفاصيل الأوسع، محمد محمد أبو موسى: تقريب منهاج البلغاء، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٨، ص ٣٦ وما بعدها.

القرطاجني يكرر التناسب بين المعاني وما يُذكر معها من معان أخرى، بقرائن أو بدونها، على وجه من وجوه المناسبة؛ كأن تكون تتميما لها، أو مثالا، أو تشبيها، أو مضادا؛ فقد تجد الأمر بالمعنى والنهي عن ضده، وقد يُذكر المعنى مقترنا بمثاله، أو مقترنا بقرينه، أو مقترنا بما يتمه ويوضحه، أو يجاوره، أو يوافقه في هوى النفس ويقع معه في موقع واحد ... إلخ[1]. وهكذا يحلل القرطاجني جزئيات المعاني تحليلا وجوديا تداوليا بارعا، بدراسته للعلاقات والمكونات؛ يقول: "فإذا أردت أن تقارنَ بين المعاني وتجعلَ بعضَها بإزاء بعض، فانظر مأخذا يمكنك أن تُكَوِّنَ المعنى الواحد، وتوقعه في حيزين، فيكون له في كليهما فائدة، فتُناظر بين موقع المعنى في هذا الحيز وموقعه في الحيز الآخر، فيكون من اقتران التماثل، أو مأخذا يصلح فيه اقتران المعنى بما يناسبه، فيكون هذا من اقتران المناسبة، أو مأخذا يصلح فيه اقتران المعنى بمضاده، فيكون هذا مطابقة أو مقابلة، أو مأخذا يصلح فيه اقتران الشيء بما يناسب مضاده، فيكون هذا مخالفة، أو مأخذا يصلح فيه اقتران الشيء بما يشبهه ويُستعارُ اسم أحدهما للآخر، فيكون هذا من تشافع الحقيقة والمجاز."[2] ثم يسترسل مُعلِّقا بعد هذا ليزيد الأمر بيانا، فيشير إلى أن المعاني في كل هذه الصور منها ما هو أصل في الكلام وعمدة فيه، ومنها ما هو فرع أو فضلة أو تابع لهذا الأصل على وجه التميز أو تحقيق صحته بدليل يحقق هذه الصحة، أو أن تَسُوقَ معنيين كل منهما يؤكد صحة الآخر؛ مثل قولك "**العفاف فضيلة كما أن الفسوق رذيلة**". وسوف نُجمل هذا كله بالتحليل بعد قليل، ضمن طرح أمثلة لبعض قوانين الأبنية التداولية للمعنى عند القرطاجني.

أما المعاني الذهنية، التي أشرنا إليها آنفا، والتي تتولد بالأساس من تأليف العبارات، فهي توجب على المتكلم ـ وفقا للقرطاجني ـ أن يدقق في بناء العبارة غاية التدقيق، فلا يختار من بناء العبارة إلا الوجه الذي لا يجد وجها أفضل منه في أداء معناها. ثم يشير إلى **ضرورة تنويع بناء العبارة**؛ حتى لا يأتي الكلام على وجه

---

(١) محمد أبو موسى، تقريب المنهاج، مرجع سابق، ص ٣٧ وما بعدها.
(٢) المنهاج، ص ص ١٤-١٥.

من التأليف يطرد ويتكرر، ويتواطأ ويتشابه، فيُحدث في النفس ملالة، والوجه المختار أن يأخذ الكلام من كل مأخذ حتى يستجد، ويخف على النفس. ولا يستطيع المتكلم أن ينوع ضروب التصرف في بناء العبارة، أو أن يجعلها تأخذ من الكلام كل مأخذ إلا إذا كان بصيرا بضروب التركيبات وكيفيات تصاريف الكلام وهيئات ترتيبه، وأن يكون قوي الملاحظة يقظا ذكيا، يميز الفروق بين الهيئات والماهيات، فيختار منها ـ مع تنوعها ـ أفضلَ ما يُبِينُ عن معناه، ويجب أن يكون محيطًا بالأوزان الشعرية، سريعَ التنبه لمطابقة العبارة للمعنى، والوزن، قادرا على التصرف بالزيادة والنقص والتغيير والإبدال؛ حتى تجاري عبارته معناه، وتوافق حركاتها وسكناتها البحر الذي ينظم فيه. ويرى القرطاجني أن **التصرف في العبارات هو عِدْلُ التصرف في المعاني، وأن كليهما باب واسع**[1]. وهو ـ كما ذكرنا ـ منهجه نفسه لدى المتلقي أيضا، الذي ينبغي أن يكون عارفا بليغا.

وأخيرا، فالقرطاجني يشير إلى نقطة فاصلة بين المعاني التي هي الصور الذهنية للأشياء، من حيث ذات هذه المعاني، وبين هذه الصور، من خلال التخييل الشعري والإقناع الخطابي، اللذين يقوم عليهما البيان شعرا ونثرا، وأن الأشياء التي هي المدلول الأنطولوجي للمعاني والصور الذهنية ربما لا تميل إليها النفوس، ثم يجعلها التخييل قادرة على إمالة النفوس، أو أن يحدث أن تنفر النفوس منها، فيُحول التخييل هذا التنافر إلى استمالة وقبول، وهكذا، وإنما هذه حقائق مقررة؛ ففعل الشعر في النفوس قائم لا ريب؛ "فطالما نفَّر من الحسن، وأغرى بالقبيح، وطالما حط من العالي، وطالما رفع الوضيع، ولابن رشيق ـ من علماء المغرب ومن سلف حازم ـ كلام كثير في هذا"[2]، وقد نُسب لابن الرومي قوله:

في زخرف القول ترجيحٌ لقائله	والحقُّ قد يعتريه بعضُ تغييرِ
تقول هذا مجاجُ النحل تمدحه	وإن تَعِبْ قلتَ ذا قيء الزنابيرِ
مدحًا وذمًّا وما جاوزتَ وصفَهما	سحرُ البيانِ يُري الظلماءَ كالنورِ

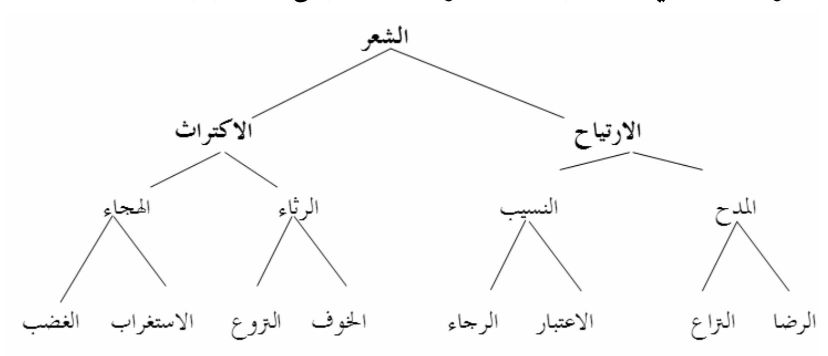
(١) للمزيد من التفاصيل حول هذه القضية، راجع: محمد أبو موسى، تقريب المنهاج، ص ٣٨ وما بعدها.
(٢) أبو موسى، تقريب المنهاج، ص ٤٠.

٢-٣ أمثلة من قوانين الأبنية التداولية للمعنى عند القرطاجني:

أولا – ذكرنا منذ قليل نصا جامعا للقرطاجني يوضح فيه العُقد الحاكمة **لبنية المنطوقات المتوالية**، التي تمثل ـ من وجهة نظري ـ مجموعة مهمة من القوانين أو المبادئ التداولية الرصينة، من مثل التناسب والاقتران والتلاؤم، ومفاهيم أخرى كثيرة، لا يتسع المقام لبسطها جميعا، لكنها تمثل بؤرًا معرفية مضيئة في نظرية حازم الكبرى حول فنون القول، ويمكننا استخلاص ما نراه مهما في النقاط الموالية:

أ- "للأغراض أجناس أول، من ذلك الارتياح والاكتراث، وما تركب منهما؛ نحو إشراب الارتياح الاكتراث أو العكس، وتحت هذه الأجناس الأول أنواع؛ كالاستغراب والاعتبار والرضا والغضب والنزاع والنزوع والخوف والرجاء، وتحت هذه الأنواع أنواع؛ كالمدح والنسيب والتذكرات وأنواع المشاجرات، وما جرى مجراها من المقاصد الشعرية."[١]

إن القرطاجني في هذا النص الدقيق قد سَنَّ قوانينَ أكثر ممن سبقوه من أوائل البلاغيين، متسلحا فيها بالأصول المنطقية والرياضية، مثل نظرية التجنيس، والتقابلات، والقسمة، والتناسب ... إلخ، ونحن نتفق مع محمد مفتاح فيما ذهب إليه من أن **التجنيس** هو ما يحكم كتاب المنهاج، لأن التجنيس أساسه **التقسيم الثنائي** الذي تتولد منه الشجرة التصنيفية، ولذا، يمكننا تحويل نص القرطاجني إلى الصورة التشجيرية التالية وفقا لقواعد التجنيس التصنيفية[٢]:



(١) المنهاج، ص ص ١٢-١٣.

(٢) للتفاصيل: محمد مفتاح: مشكاة المفاهيم .. النقد المعرفي والمثاقفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٩٩.

ب- لاقتران المعاني ببعضها وجعلها بإزاء بعض **أنواع خمسة كبرى**:

- **اقتران التماثل**: بأن تُناظرَ بين موقع المعنى في هذا الحيز وموقعه في الحيز الآخر.
- **اقتران المناسبة**: وهو اقتران المعنى بما يناسبه.
- **المطابقة أو المقابلة**: باقتران المعنى بمضاده.
- **المخالفة**: باقتران الشيء بما يناسب مضاده.
- **تشافع الحقيقة والمجاز**: باقتران الشيء بما يشبهه؛ بأن يُستعارَ اسم أحدهما للآخر.

يسمي حازم هذه الأنواع من الاقتران بـ **(جهات التعلق)** بين معنيين كلاهما عمدة في الكلام، كما قد يقع الاقتران بين معنيين: أحدهما عمدة والآخر فضلة، أو كالفضلة؛ من أجل التتميم وتحقيق صحة مفهوم أحدهما ببيان الصحة في مفهوم الآخر؛ كأن تقول ـ كما تقدم ـ (العفاف فضيلة كما أن الفسوق رذيلة)[1].

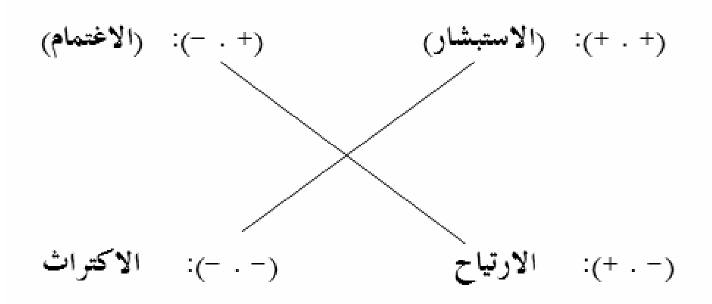
والحق أن طرح حازم حول الأبنية التقابلية خصوصا في توضيحه لأجناس الشعر من خلال مثل هذه العلاقات الاقترانية قد يشوبه بعض الغموض، ولذا فقد أردنا هنا أن نسوق مثالا من المنطق الصوري الرياضي الذي استعان به محمد مفتاح لأجل فك اللبس الذي قد يعترض سبيل الفهم الكامل لهذا النص التداولي الدقيق لحازم؛ فقوله: " ... وما تركب منهما؛ نحو إشراب الارتياح الاكتراث، أو إشراب الاكتراث الارتياح" يدخل ـ منطقيا ـ في أبعاد نظرية التقابلات الرياضية البسيطة، وقد أشار القرطاجني إليها في نصه: "**وجهات التقابل أربعة: ١- جهة الإضافة**؛ وهي أن تكون نسبة شيء إلى شيء آخر مخالفة لنسبة ذلك الشيء إليه، مثل الضعف للعشرة بالقياس إلى نصفها، والأب إلى ابنه، والمولى إلى عبده. **٢- وجهة التضاد**؛ كالأبيض والأسود. **٣- وجهة الغُنية (القِنْيَة) والعُدم**؛ كالأعمى والبصير. **٤- وجهة السلب والإيجاب**؛ نحو زيد جالس، زيد ليس بجالس. فالجمع بين متقابلين من هذه الأربعة من جهة واحدة تناقض."[2]

---

(١) المنهاج، ص ١٥، وراجع محمد العبد، النص والخطاب، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٢) المنهاج، ص ١٣٧.

وقد ترجم مفتاح هذا الكلام بالنمذجة الصورية إلى العلاقة المنطقية الرياضية التالية[1]:



وينتج عن هذا محور العلاقة التالية:

الاستبشار	(الاغتمام والارتياح)	الاكتراث
(طرف)	(وسط)	(طرف)
(+ . +)	(+ . − / − . +)	(− . −)

الطرف المشرب:

(الارتياح / الاكتراث)

(− . − / + . −)

وهذا هو معنى **الإشراب**؛ إذ يكون على محور **شبه التضاد**، وقد يعبر عنه أحيانا بالتردد، مثل قول القرطاجني:

"... وكل ذلك لا تخلو أن تكون النسبة الوجوبية أو السلبية أو المترددة بين الإيجاب والسلب فيه أن تكون راجعة ..."[2]

(١) محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، ص ١٠٠.

(٢) المنهاج، ص ١٣.

جـ - يحدد القرطاجني مجموعة من القوى الفكرية المهمة التي يجب أن تتوفر في الشاعر لأجل ما يُعرف في التداوليات المعاصرة بالإنجاز القولي وتحقق توصيل المعنى على الوجه التام(١):

• وسوف نركز ابتداءً على القوى الثلاث الأولى التي تضاهي **ثلاثية الكفايات** في النظرية اللغوية المعاصرة:

- **القوة الحافظة = الكفاية اللغوية** (وهي المعنية بما يعرفه متكلم اللغة الأصلي عن لغته وما يختزنه في معجمه الذهني منها وقدرته على الاستدعاء والاستعمال): وذلك أن تكون خيالات الفكر منتظمة، ممتازا بعضها عن بعض. وهذه القوة الحافظة هي التي تزود الشاعر بقدرة **الخيال** الذي يليق بكل غرض يريد أن يقول فيه، من نسيب ومديح ... إلخ.
- **القوة المائزة = الكفاية التداولية** (وهي المعنية بقدرة صانع النص على ربط لغته بالمواقف والسياقات، وقدرته على جعل منطوقاته مناسبة وظيفيا وموقفيا لسياق الاتصال): وهي القوة التي يميز بها الشاعر بين ما يلائم الموضع والنظم والأسلوب والغرض، مما يناسب هذا، وما يصح منه مما لا يصح ... إلخ.
- **القوة الصانعة = الكفاية الموضوعية** (وهي المعنية بقدرة صانع النص على تعيين ما يريد أن يصل إليه عند متلقيه، وقدرته على تنسيق أجزاء النص والربط بينها): وهي القوة التي تتولى العمل في ضم بعض أجزاء الألفاظ والمعاني والتراكيب إلى بعض، والتدرج من بعضها إلى بعض، وإجمالا فهي ***القوة التي تتولى جميع ما تلتئم به كليات صناعة الشعر*** بنائيا وتداوليا توصيليا، ولذا فهي تشمل في نسيجها الكفايتين: اللغوية والتداولية.

ويرى أن الشاعر الذي يجمع بين هذه القوى الثلاث يكون متمتعا بـــ (الطبع الجيد) في هذه الصناعة(٢).

---

(١) للتفاصيل حول هذه القضية، محمد العبد، النص والخطاب، مرجع سابق، ص ١٠٤ وما بعدها.
(٢) المنهاج، ص ٤٣.

ولذا فإننا نراه ينطلق بعدها نحو تحديد **قوى فكرية عشرا** تتحقق من خلالها مقاصد النظم وأغراضه جميعا، يهمنا منها **أربع قوى**، *تمثل تبيانا وتفصيلا للقوة الصانعة أو الكفاية الموضوعية*[1]:

١- القوة على تصور كليات الشعر والمقاصد الواقعة فيها، والمعاني الواقعة في هذه المقاصد؛ حتى يتوصل الشاعر إلى اختيار ما يجب من القوافي، لأجل بناء **فصول القصائد** على ما يجب أن يكون البناء.

٢- القوة على تصور صورة للقصيدة تكون بها أحسن ما يمكن، وكيف يكون إنشاؤها، من جهة وضع بعض المعاني والفصول من بعض، بالنظر إلى صدر القصيدة ومنعطفها، من نسيب إلى مدح، وبالنظر إلى ما يجعل خاتمتها في حاجة إلى شيء من ذلك.

٣- القوة على ملاحظة الوجوه التي بها يقع التناسب بين المعاني، وإيقاع تلك النسب بينها.

٤- القوة على تحسين وصل بعض الفصول ببعضها، ووصل الأبيات ببعضها، وإلصاق الكلام ببعضه، على الوجوه التي لا تنبو عنها النفس.

ثانيا – الحق أن تحليل الكثير من جوانب البنية العامة للقصيدة عند القرطاجني بغرض بيان حبكها ونسيجها المؤدي إلى تمام نمطها التداولي هو أمر يحتاج إلى دراسة مُوسَّعَة لا يسمح بها حجم هذا الكتاب المرصود للتأسيس، ولذا فإنني سأتوقف فقط عند عنصر **الترتيب النظمي**، مقتصرا فيه أيضا على مسألة واحدة فقط، هي **مفهوم الانتهاء**؛ فاهتمام القرطاجني بالترتيب نابع من اقتناعه بأن "الحُجة وحدها لا تكفي، بل ينبغي صياغتها صياغة جيدة لتكون فعالة، ومن هنا فقد عُني بالأمور المتعلقة بالترتيب؛ حيث يضطر الشاعر إلى التدخل لاعتماد ترتيب صناعي عِوضَ الطبيعي؛ من أجل لفت انتباه المتلقي، الذي يُعجب بالنصوص التي تفاجئه بترتيب

(١) محمد العبد، النص والخطاب، ص ١٠٥. وقد أفاض العبد في تحليل أنواع الكفايات اللسانية ونقدها، في الفصل الأول من الكتاب، ص ٢٠ وما يليها، إلى نهاية الفصل.

مصطنع ولكنه جذاب، ويستغل المبدع ذلك في الإقناع، حيث يسمح له بتمرير رسالته المرتبة."[1]

لقد عني حازم بالترتيب لأغراض تداولية وجمالية تخص الإفهام والتوصيل، فلكي يكون الكلام ناجعًا، يشترط حازم ألا يكون هناك تنافر في العناصر المكوِّنة للقصيدة؛ حتى تحافظ على نوع من التماسك بين مكوناتها الموضوعية والأسلوبية، كما تقدم من شرح أعلاه، ثم يربط هذا النوع من الترتيب بالمتلقي، الذي تعود على الكلام المتسلسل المعاني، وكل إخلال بهذا الترتيب من شانه أن يفاجئ المتلقي؛ يقول حازم: "فالذي يجب أن يُعتمد في الخروج من غرض إلى غرض أن يكون الكلام غير منفصل بعضه عن بعض، وأن يحتال فيما يصل بين حاشيتي الكلام، ويجمع بين طرفي القول، حتى يلتقي طرفا المدح والنسيب، ولا يظهر التباين في أجزاء النظام؛ فإن النفوس والمسامع إذا كانت متدرجة من فن من الكلام إلى فن متشابه، ومنتقلة من معنى إلى معنى مناسب له، ثم انتقل بها من فن إلى فن مباين له، غير جامع بينهما وملائم بين طرفيهما، وجدت الأنفس في طباعها نفورًا من ذلك، ونَبَتْ عنه."[2] ولذا نراه معنيا جدا بتكوين القصيدة من **فصول متناسقة مترابطة**، حدد لكل فصل منها شروطا صارمة من الاستقصاء والترتيب وإيراد المعاني الجزئية ... إلخ؛ يقول:

"فالذي يجب أن يعتمد في الخروج من غرض إلى غرض أن يكون الكلام غير منفصل بعضه من بعض ... وكذلك النفوس والأسماع إذا قرعها المديح بعد النسيب دفعة من غير توطئة لذلك، فإنها تستصعبه ولا تستسهله، وتجد نَبوةً في انتقالها إليه من غير احتيال وتلطف."[3]

ولذا أيضا نجده يشترط أن يكون البيت جيدًا في ذاته، وجيدًا في موقعه بالنسبة للبناء الكلي الذي تنظم فيه القصيدة.

---

(١) مصطفى الغرافي: الأبعاد التداولية لبلاغة حازم، مرجع سابق، الرابط نفسه.

(٢) المنهاج، ص ٣١٨.

(٣) المنهاج، ص ٣١٩.

لقد عني القرطاجني بنهاية القصيدة، وطالب الشعراء بالحرص على تجويد النهاية، **لأنها آخر ما يقرع السمع**، وبقدر ما تكون محكمة النسج، بقدر ما تتمكن من إطالة مدة التأثير. وهناك نوع من الانتهاء سماه حازم "**التحجيل**"، وذلك عندما يذيل الشاعر أواخر فصول القصيدة بأبيات حكمية و استدلالية، وإذا تحقق ذلك "زادت الفصول بذلك بهاءً وحسنًا، ووقعت من النفوس أحسن موقع."[1] وبالرغم من أنه يجعل التحجيل نهاية الفصول لا القصيدة، فإنه يقرر في موضع آخر أن **الاختتام** "ينبغي أن يكون مناسبًا للغرض؛ فيكون بمعان سارة في التهاني والمدح، وبمعان مؤسية في التعازي والرثاء."[2]

ويرى الغرافي أن القرطاجني: " قد عني بالترتيب بوصفه تابعًا للوظيفة الإقناعية ومقومًا من مقوماتها، وعيًا منه بأن مادة التأثير لا تكفي وحدها لحصول الإقناع، ولكنها في حاجة إلى الترتيب الجذاب الذي يثير انتباه المتلقي، ويجعلها أكثر فعالية في أداء وظيفتها."[3]

- إن **قانون الخاتمة التداولي** عند القرطاجني يتلخص في أنه: (**ينبغي أن ترتبط الخاتمة بما قصد إليه المتكلم في النص، وألا يكون تأثيرها فيما قبلها من حيث المعنى تأثيرا سلبيا**)[4].

وسوف أختتم هذا القسم (الأنظمة الدلالية والإشارية) بعرض موجز لنموذج تحليلي لتقارب المعاني وتمكنها، كما بينها القرطاجني؛ ولم يذكر فيها إلا أبياتاً لابن هَرْمَة والفرزدق، وامرئ القيس وأبي الطيب، وسنكتفي بأبيات المقارنة بين ابن هرمة والفرزدق[5].

---

(١) المنهاج، ص ٣٠٠.

(٢) المنهاج، ص ٣٠٦.

(٣) الغرافي، نفسه، الرابط نفسه.

(٤) محمد العبد، النص والخطاب، مرجع سابق، ص ١١٢، وراجع تفاصيل تحليله الموسع للمبادئ الدلالية لحبك فصول القصيدة عند القرطاجني، ص ١١٣ وما بعدها.

(٥) يمكن مراجعة التحليل النقدي العام لهذه المقابلات عند محمد أبي موسى، تقريب المنهاج، مرجع سابق، الصفحات ١٢٢-١٢٦.

٢-٤ نموذج تحليلي لتقارب المعاني وتمكنها عند القرطاجني:

قال الفرزدق:

وإنــك إذ تهجــو تميمــا وترتــشي سـرابيل قـيس أو سـحوق العمـائم
كمُهريـــقِ مـــاءٍ بالفـــلاةِ وغـــرَّهُ ســرابٌ أذاعــته ريــاح الــسَّمائمِ

وقال ابن هرمة:

إنـــي وتركـــي نـــدى الأكـــرمين وقـــدحي بكفـــي زنـــادًا شِـــحَاحًا
كتاركـــــةٍ بَيْـــــضَهَا في العَـــــرا ء ومُلبـــسةٍ بـــيضَ أخـــرى جناحـــا

قال حازم إن معنى بيت الفرزدق الثاني مناسب لمعنى بيت ابـن هَرْمـة الأول، ومعنى بيت ابن هرمـة الثـاني مناسـب لمعنـى بيـت الفـرزدق الأول؛ حتـى لـو أن الفرزدق قال:

وإنــك إذ تهجــو تميمــا وترتــشي سـرابيل قـيس أو سـحوق العمـائم
كتاركـــــةٍ بَيْـــــضَهَا في العَـــــرا ء ومُلبـــسةٍ بيـــضَ أخـــرى جنـــاح

لكان قد وضع الكلام موضعه الذي يليق به، وكان المعنى صحيحا متمكنا.

ولو أن ابن هَرْمة قال:

إنـــي وتركـــي نـــدى الأكـــرمين وقـــدحي بكفـــي زنـــادًا شِـــحَاحًا
كمُهريـــقِ مـــاءٍ بالفـــلاةِ وغـــرَّهُ ســرابٌ أذاعــته ريــاح الــسَّمائمِ

لكان الكلام صحيحا وتشبيهه واقعا موقعه اللائق به[(١)].

هذا ما فهمه القرطاجني، وتجد هذا بنصه عند ابن طباطبا العلـوي، ونقلـه عنـه المرزباني في الموشح، لكن الدكتور "محمد أبو موسـى" يـرى أن جمـيعهم قـد أخطـأ التقدير من جهة مراد الشاعرين، ولذا أرى أهمية إيراد رأيـه هنـا للإفـادة؛ يقـول ـ باختصار وتصرف ـ يمكن أن يقال إن تشبيه الفرزدق أوقع وأكثر تمكنا من لو وُضع

(١) المنهاج، ص ص ١٥٨ – ١٥٩.

مكانه تشبيه ابن هرمة، لأن الفرزدق أراد أن يحدث عن معاداة تميم، وأن من يختار هذه المعاداة وينحاز لعدوها القديم (قيس) يكون قد اختار التهلكة، لأنه لا مهلكة أهلك من الضرب في البسابس[١] بعد إراقة الماء، والخداع بالسراب الذي أذاعته أشد ريح وأوجعها وأهلكها، ليكون بيت الفرزدق الثاني تصويرا لمواجهة شر لا يُدفع وهلاك لا منجاةَ منه، وهو بالتحديد ما أراده لمن يهجو تميما، ولو جئت ببيت ابن هرمة الثاني مكانه لتغير المعنى تماما ولفسد ـ كما يقول أبو موسى ـ على الفرزدق مراده، لأن تشبيه ابن هرمة يبين الحماقة وافتقاد الرشد، وترك ما ينفع إلى ما لا ينفع، والفرزدق لا يريد هذا، إنما يريد خوض التهلكة التي تراها فيمن يركض وراء سراب في رياح السموم، في فلاة قفر لا سبيل للفوز فيها. وكأنهم فهموا من قول الفرزدق (كمهريق ماء بالفلاة) أنه أضاع الربح، وهو ـ بهذه الحال ـ ملائم لمن يلازم (ندى الأكرمين)، لكن هذا المعنى كما يرى أبو موسى ليس هو مراد الفرزدق. كذلك تشبيه ابن هرمة؛ فهو لم يرد تشبيه نفسه حين يترك كرام الناس ويلزم لئامهم بمن ضاعت منه فرصة الثراء، كالذي أراق الماء الذي في يديه وهو في أشد الحاجة إليه، وإنما أراد أن يقول إن ترك ملازمة الكرام واستبدالهم بلئام الناس لا يكون ممن له عقل، بل يكون حاله مشابها لحال النعامة الحمقاء الورهاء (الخرقاء) التي تُلبسُ جناحَها بيضَ غيرها وتترك بيضها، وهي لا تدري أنها افتقدت القدرة على التمييز، ولو وضعتَ مهريق ماء بالفلاة لخالفت هذا المراد ولنقضت معناه[٢].

وعلى جهة الإجمال، فإنني أرى أن تعيين مراد الشاعر بهذه الدقة هو من المستحيل، لأننا، وكما طرحنا في هذه الدراسة برمتها، نتحدث عن عناصر التخييل لدى المبدع والمتلقي، وهذا ينتج عنه الكثير من التأويلات، التي تصلح جميعا ـ تداوليا ـ لأداء المعاني وتوصيلها، والحق فإني لا أرى الوصول إلى درجةِ مناقَضةِ مراد الشاعر عندما تتبدل الأبيات بإحلال بعضها محل بعض، كما ذهب أبو موسى، ففي هذا الحكم منافاة كبيرة للواقع التصويري في الأبيات، خصوصا المقارنة بين

(١) البَسْبَسُ: القَفْرُ الخالي، وأيضا (تُرَّهات البسابس): الأباطيل. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

(٢) الرأي لمحمد أبي موسى، تقريب المنهاج، مرجع سابق، ص ص ١٢٣ – ١٢٤، بتصرف.

(مهريق ماء) و(تاركة بيضها)، فأنا لا أرى أي مشكلة من التبادل الشعري بين الأبيات، والقرطاجني وابن طباطبا والمرزباني هم أعلام لا تخفى عليهم أحداث التاريخ والحروب، ولا تخفى عليهم اللغة في حد ذاتها، وهذا لا يعني القطع بصحة ما ذهبوا إليه جميعا، لكننا نتحدث هنا عن فهم الآليات التداولية للتقريب ولسلامة المعنى مع تبديل الكلام ... إلخ، مما يدخل في عنصر التخييل المهيمن على جوهر العملية الشعرية كلها.

وهذا ينقلنا إلى القسم الثالث والأخير من هذه الدراسة، وهو تحليل الأنساق المفاهيمية التي يبغي الشاعر أو المبدع عموما أن يقوم بتوصيلها موضوعيا من خلال شعره، أو من خلال عمله الفني، وهي أنساق مفاهيمية تصويرية عامة، قد نجد تقاطعا فيها مع ما سنطرحه في الدراسة الأخيرة حول البلاغ التصويري في القرآن الكريم.

٣. جدلية الأنساق المفاهيمية وتوصيل المعنى بين أُفُقَي المحاكاة والتخييل:

٣-١-١ إن عملية صياغة المعطيات ضمن الأنساق المفاهيمية العامة لدى القرطاجني ترتبط بكيفية إدراك الشاعر للموضوع الذي يريد طرحه، وعليه تكون المحاكاة في مجمل هذه الأنساق فعلا تخييليا يجسد وقع العالم على مخيلة المبدع؛ **لتكون المحاكاة وسيلة لتحقيق التخييل في الشعر**، ولا تصير مجرد نقل متميز للعالم فحسب، بل تتخطى ذلك إلى تشكيل المعطيات في المخيلة الذهنية، لأن التخييل ينطوي على عمليات عرفانية من تصوير الأشياء وتمثيلها في بيئة الأذهان؛ تلك البيئة التي تجمع بين مختلف الصور وتمزجها وتؤلف بينها وتعيد تشكيلها مرة أخرى من خلال علاقات جديدة غير موجودة أصلا في عالم الأعيان، بما يضفي على المحاكاة استغرابا واستطرافا لافتا. وبذا، يكون **عامل**

الإيهام حافزا للانفعال بجمالية التلقي، ومن هنا لا يمكن الفصل أبدا بين التخييل والمحاكاة في الفن الشعري الأصيل[1].

ويذهب الدكتور أبو موسى إلى أن **جوهر الشعر هو التخييل، والمحاكاة هي أداة هذا التخييل**[2]؛ فلكل منهما وظيفة في حقل المفاهيم ذات صلة مباشرة بتداولية المعنى من حيث نجاحُ توصيله؛ فالمحاكاة تبعثُ صور الخيالات في النفس، وهذا الانبعاث هو التخييل، فالشاعر يُخيِّلُ بالمحاكاة، " ... ومن حذق الشاعر اقتداره على ترويج الكذب، وتمويهه على النفس، وإعجالها على التأثر له قبل إعمالها الروية فيما هو عليه، فهذا يرجع إلى الشاعر وشدة تخيله في إيقاع الدُّلْسَةِ في الكلام."[3] فالواضح هو أن المهم يكمن في قدرة الشاعر على صنعة الشعر، وأنه لا يُطالَبُ بصدق أو كذب، وإنما يُطالَبُ بإحداث تأثير، حتى لو خطف من النفس وعيَها الذي تميز به بين الصدق والكذب، وأعجلها إلى التأثر قبل أن تفطن بالتخيل وإيقاع الدلسة، وكأنه يسرق علمك بالشيء من نفسك أو يخدعك عنه كما كان يقول عبد القاهر[4]. وسنأتي إلى مسألة الإيهام من الجانب النفسي بعد قليل. والقرطاجني يجعل التخييل والتمثيل والتصوير شيئا واحدا؛ فسواء كان الكلام قادرا على **إثارة الصور في النفس لتنفعل بها** انفعالا يصرفها نحو الشيء أو يصرفها عنه، أو كان الكلام قادرا على أن **يُمثل للنفس صورا** تنفعل لها إلى آخره، هو أمر واحد عند حازم؛ فلفظ التخييل عنده هو عين لفْظَي التمثيل والتصوير[5]. لكن الأمر مختلف تماما في التصوير القرآني، كما سنلاحظ في الفصل الثالث، لأن القرآن في تصويره يفرق ـ نوعيا ـ بين التجسيم والتخييل، اعتمادا على التمثيل الحسي أو المعنوي.

---

(١) راجع للتفاصيل، حبيب الله علي إبراهيم: نظرية المحاكاة عند حازم القرطاجني، مجلة الأثر، العدد ١٣، مارس ٢٠١٢، ص ص ١٠٥-١٠٦. وقد أخطأ في جعله التخييل سبيلا لتحقيق المحاكاة، لأن العكس هو الصحيح؛ فالتخييل هو جوهر العملية الإبداعية في الفن القولي الشعري عموما.

(٢) أبو موسى: تقريب المنهاج، مرجع سابق، ص ٧١. وراجع أيضا فاطمة الوهيبي: نظرية المعنى عند القرطاجني، مرجع سابق، ص ٢٨٤.

(٣) المنهاج، ص ٧١.

(٤) أبو موسى، تقريب المنهاج، ص ٧٢.

(٥) للتفاصيل، محمد أبو موسى، تقريب المنهاج، ص ٧٨ وما بعدها.

وقد فرق القرطاجني بين ما سماه **التخاييل الأُوَل والتخاييل الثواني**؛ يقول: " وينقسم التخييل بالنظر إلى متعلقاته قسمين: تخيل المقول فيه بالقول, وتخيل أشياء في المقول فيه وفي القول من جهة ألفاظه ومعانيه ونظمه وأسلوبه؛ فالتخييل الأول يجري مجرى تخطيط الصور وتشكيلها، والتخييلات الثواني تجرى مجرى النقوش في الصور والتوشية في الأثواب والتفصيل في فرائد العقود وأحجارها. وقد ذكرت في تأليف الألفاظ واقترانات المعاني، وأذكر بعد هذا إن شاء الله في الهيئات النظمية وضم بعض الأبيات والفصول إلى بعض وفي نسق أجزاء الجهات في أسلاك الأساليب مما يستحسن من ضروب الصيغة والهيئات المستحسنة في جميع ذلك ما تغنى بذكره هناك عن أن أنصه لك هنا. **وتلك الصيغ والهيئات هي التخاييل الثواني**. وللنفس بما وقع به من ذلك تشاكل في الكلام ابتهاج، لأن تلك الصيغ تنميقات الكلام وتزيينات له؛ فهي تجرى من الأسماع مجرى الوشي في البرود والتفصيل في العقود من الأبصار. فالنفوس تتخيل بما يخيل لها الشاعر من ذلك محاسن ضروب الزينة فيبتهج لذلك. ولهذا نقلوا إلى بعض الهيئات اللفظية التي من هذا القبيل أسماء الصناعات التي هي تنميقات في المصنوعات، فقالوا الترصيع، والتوشيح، والتسهيم من تسهيم البرود، وكثير من الكلام الذي ليس بشعري، باعتبار التخييل الأول يكون شعرا باعتبار (التخاييل) الثواني، وإن غاب هذا كثير من الناس."[1]

ونلاحظ أنه يؤكد أهمية هذه التخاييل الثواني في نهاية النص. وإذا عدنا لمسألة المعاني الأول والثواني التي بدأنا بها الدراسة نراه يؤكد أن جهة المعنى تتأسس على تلك المعاني الأُوَل التي يكون عليها مقصد الكلام وأسلوب الشعر؛ فالعلاقة لديه بين صياغة المعاني القائمة في حدث التفكير (الأذهان) لفظيا في حدث البيان والتعبير (الأعيان) هي علاقة مباشرة تتأتى من خلال **وسيط التخييل**، الذي يتبلور من خلال الصيغ وتطويع اللغة، لأن هذه التخاييل الثواني هي التي تعيد التمثيل أو التفعيل أو بالأحرى إعادة خلق التصورات المنقولة بالمعاني الأول، لتستمر المخيلة

(١) المنهاج، ص ص ٩٣-٩٤.

مراوحة بين مدلول مباشر ومقصود أول، ومدلول غير مباشر ومقصود ثان، ينشغل الذهن بينهما لتستمر عملية الخلق، وهذا ما نلاحظه؛ فأنت عندما تقرأ القصيدة مرات ومرات، تتأتى لك صور ومخيلات مختلفة في كل مرة، حتى تأتي القراءة الأخيرة شيئا مغايرا تماما للقراءة الأولى[1]، وهذا هو مراد الشاعر من خلال تنظير القرطاجني، خلافا لعبد القاهر الذي جعل المعاني الأول هي المفهومة من أنفس الألفاظ، وهي عنده (المَعَارِضُ والوَشْيُ والحَلْيُ)، بينما الصيغ والهيئات التركيبية عند القرطاجني هي التي تقع في حقل (الثواني) المحفزة للعملية التصورية بأكملها.

٣-١-٢ والحق أن عملية التخييل تُنتجُ صورا في مخيلة المتلقي تستثير قبولا أو نفورا وفق ما هو مقابل لها في الواقع، أو حتى في خيال المتلقي. والنفس، كما يذهب ابن سينا، قد تتبع ـ عادة ـ **حكم الوهم** في حالات من مثل استقذار العسل إذا أشبه في صورته أو في هيئته المُبصَرَة المرارةَ، على الرغم من أن العقل يكذب الوهم في حكمه[2]، وعلى هذا، فالتفرقة بين التخييل والتخيل من حيث النسق المفاهيمي هي تفرقة سطحية جدا؛ يقول القرطاجني: "لما كانت النفوس قد جُبلت على التنبه لأنحاء المحاكاة واستعمالها والتلذذ بها منذ الصبا ... اشتد ولوع النفس بالتخيل وصارت شديدة الانفعال له، حتى إنها ربما تركت التصديق

(١) أحب بعض الباحثين التفرقة المصطلحية بين التخييل والتخيل؛ بجعل التخيل خاصا بالمبدع منشئ النص، والتخييل لدى المتلقي فقط، وهو أمر فندته فاطمة الوهيبي بشكل جيد، حتى القرطاجني نفسه نراه يشير إلى أن التخيل يقع في نفس المتلقي وليس قاصرا على المبدع، كما سيأتي حالا. فاطمة الوهيبي، نظرية المعنى، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

(٢) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات، تحقيق زكريا يوسف، نشر وزارة التربية والتعليم، الإدارة العامة للثقافة، المطبعة الأميرية، القاهرة، طـ ١، ١٩٥٦، ص ١٦٢. وراجع التحليل النفسي المهم لهذه القضية عند محمد عثمان نجاتي، حيث ربط هذا الأمر بالتعلم الاشتراطي عند عالم النفس الروسي إيفان بافلوف Ivan Pavlov، الذي وصف طبيعة العملية الفسيولوجية التي تتكون من خلالها الاستجابة الشرطية للموجودات من خلال إدراكها بالحواس. وقد استعان الغزالي أيضا بأحكام الوهم من منظور ابن سينا في مناقشة مبدأ التحسين والتقبيح العقلي عند المعتزلة.

محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا .. بحثٌ في علم النفس عند العرب، دار الشروق، بيروت، طـ ١، ١٩٨٠، الفصل الرابع عشر، القوة الوهمية أو الوهم من ص ١٧٧ وما بعدها.

للتخيل فأطاعت تخيلها وألغت تصديقها."[1] وكلامه هذا يطابق كلام ابن سينا تماما وحكمه على **قوة الوهم وتحكمها في الإدراك الحسي**؛ فالعقل قد يكذب الوهم في حكمه بينما تميل النفسُ مع الوهم؛ أي مع الصور الذهنية وفعل الخيال المهيمن على المنافذ العرفانية لإدراك الوجود كله؛ فالتخيل هو عمل قائم في ذهن المبدع والمتلقي، ويمكننا القول إن التخييل هو أداة حركية حافزة حال **اشتغال الذهن**، بينما التخيل هو البيئة ذاتها، هو جوهر العملية وخلفياتها، **فالتخيل قائم بالديمومة، والتخييل فاعل بالصيرورة**.

وأختم هذا القسم وتلك الدراسة التأصيلية في هذا الفصل **بخلاصة تحليلية إبستمولوجية** عن مسألة التخييل والمحاكاة بأكملها، توجز الرأي وتقاربه.

٣-٢ إن التحليل اللغوي للعبارات التي يصوغها الإنسان عموما يُفضي إلى أنه، وفقًا لما يراه "كارناب" Rudolf Carnap، أحد أبرز زعماء الفلسفة التجريبية المنطقية logical empiricism أو الوضعية المنطقية logical positivism، إما أن تكون وظيفتها **التعبير أو التصوير**. وتكون **العبارة تعبيرية** expressive حين تريد أن تقول إنها منصرفة إلى إخراج ما يشعر به القائل داخل نفسه، **مما** يستحيل على سواه أن يراجعه فيه، لأنه شعور ذاتي خاص به، مثل شعوره باللذة أو الألم مثلاً، ثم نقول عن العبارة اللغوية إنها تصويرية (والأدق وصفية أو تقريرية) حين نريد أن نقول إنها قد أريد بها أن تصف شيئًا خارجًا عن ذات القائل. وهذا التقسيم في استعمال اللغة هو ما قصده "ريتشارد روبنسون" حين جعل اللغة إما أن تُستعمل استعمالاً علميا أو استعمالاً انفعاليا[2].

وقد رفض الفيلسوف زكي نجيب محمود نظرية المحاكاة بمعناها الضيق المحدود، على أساس أنها تدعو – كما فهمها من وجهة نظره عند أفلاطون وأرسطو – إلى أن يقول الشاعر أو الفنان شيئًا أو معنًى مما يصحُّ – على حد تعبيره – أن تُرَاجَع

(١) المنهاج، ص ١١٦.

(٢) للمزيد من التفاصيل، زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، طـ ٣، القاهرة، ١٩٨٧، ص ص ١١٢-١١٣.

القصيدةُ عليه، ليُحكمَ عليها بالحق أو بالبطلان[1]. وهو أمر يتماشى مع جانب كبير مما ذهب إليه القرطاجني، الذي فصل عالم الذهن ـ إلى حد ما ـ عن عالم الواقع، كما سلف وأوضحنا في هذه الدراسة، وجعل **الخيال** حافزا للإبداع الأوحد، لأجل خلق جمالية النص وتحسين تلقيه غير المقيد بعوالم الحس التقليدية[2].

والحقيقة أن "أرسطو" لم يكن يعني بالقول بالمحاكاة نسخَ الواقعِ هكذا بإطلاق، بل إنه يهتم بالأساس بالرؤية الجمالية والفنية، وقد بينا هذا آنفا، وهذا عكس ما ساد لفترات طويلة – وما زال – لدى كثيرين ممن عالجوا آراء "أرسطو". وقد كان – كغيره من اليونانيين – منطلقا من معنى اللفظ اليوناني "فن"، الذي كان يعني صنع شيء ما، وإدراك صورة ما في الهيولي؛ فالفنان منتجٌ وصانعٌ، كما أن عملية الخلق بالنسبة للفنان والطبيعة ليستا عمليتين مختلفتين[3]. والقرطاجني سار على هذا المنوال المعقد من المحاكاة، لأنها ليست تلك المحاكاة البسيطة الساذجة، بقدر ما هي

---

(١) في مقال له بعنوان: (**الشعر لا ينبىء**)، يقول: "غفر الله لفلاسفة اليونان الأولين – "أفلاطون" و"أرسطو" على وجه التخصيص – حين تركوا للناس من بعدهم مبدأ في النقد الأدبي أزاغ أبصارهم عن حقيقة الأدب وحقيقة الفن، حتى ليحتاج الأمر إلى أمثال هؤلاء الفحول ليصححوا الأوضاع؛ بحيث يحررون الناس من حبائل ذلك المبدأ القديم الراسخ في النفوس، وأعنى به مبدأ المحاكاة الذي يجعل الفن محاكاة للطبيعة، فإن رسم رسام صورة قالوا له: ماذا "تعنى" هذه الصورة؟ أي إنهم يسألونه أين الشيء في الطبيعة الذي جاءت الصورة لتحاكيه. والويل له إن قال لهم عن صورته إنها لا تصور من الطبيعة شيئًا. وإن أنشأ شاعرٌ قصيدةً بحثوا عن معانيها لينظروا أحقا قالت، أم قالت باطلاً ..."
زكي نجيب محمود: مع الشعراء، دار الشروق، طـ ٤، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٦٦.

(٢) يقول زكى نجيب محمود: "اقرأ القصيدة من الشعر، وانسَ أنَّ في العالم شيئًا سواها، عش فيها وحدها، ولا تدع خيالك يتسلل إلى شيء أمامها أو إلى شيء وراءها، ثم انظر بعد ذلك: إلى أي حد ترى نفسك إزاء كائن متكامل الخلقة كامل التكوين ...". ثم يحاول أن يشرح – من وجهة نظره – معنى البيت والقصيدة مؤكدًا أن العمل الفنى كيان مستقل بذاته، وليست القصيدة أداة من الشعر ينقل بها الشاعر إلى القارئ شيئا من المعرفة كائنة ما كانت. للتفاصيل، مع الشعراء، المرجع نفسه، ص ص ١٦٨-١٦٩.

(٣) راجع للتفاصيل: جيروم ستولنيتز: النقد الفنى .. دراسة جمالية وفلسفية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طـ ٢، القاهرة، ١٩٨١، الباب الثاني المخصص لنظريات المحاكاة والنظرية الشكلية والانفعالية. وقد كان من الأقوال المأثورة الشهيرة أيضا عن زكي نجيب محمود حول **رؤية العالم**: "انظر إلى العالم من الداخل تكن فنانا، أو انظر إليه من الخارج تكن عالما. انظر إلى العالم من الباطن تكن شاعرا، أو انظر إليه من الظاهر تكن من رجال التجربة والعلم. انظر إليه وجودا واحدا حيًّا تكن من أصحاب الخيال البديع المُنشئ الخلاق." وهو منثور في معظم الكتب التي تحدثت عن فلسفته الجمالية.

تركيب ذهني استعاري مزجي من عناصر الوجود وعناصر العقل الباطن بأغواره المعرفية العميقة؛ ومهمة الشاعر الحقيقية ليست في رواية الأمور كما وقعت فعلاً، بل في رواية ما يمكن أن يقع، والأشياء ممكنة إما بحسب الاحتمال أو بحسب الضرورة؛ *ذلك أن المؤرخ والشاعر لا يختلفان بكون أحدهما يروي الأحداث شعرًا والآخر يرويها نثرًا*؛ فقد كان من الممكن تأليف تاريخ "هيرودوتس" مثلا نظما، لكنه كان سيظل مع ذلك تاريخًا، سواء كُتب نظمًا أو نثرًا، وإنما التمييز الحقيقي بين المؤرخ والشاعر يأتي من جهة أن أحدهما (المؤرخ) يروي الأحداث التي وقعت فعلاً، بينما يروي الآخر (الشاعر) الأحداث التي يمكن أن تقع، *ولهذا كان الشعر أوفر حظا من الفلسفة وأسمى مقامًا من التاريخ*، لأن الشعر ـ بالأحرى ـ يروي الكلي، بينما التاريخ يروي الجزئي[1].

• خلاصات وختام لمبتدأ جديد:

كانت هذه الدراسة لبنةً ضمن مشروع كبير لتأصيل أسس **البلاغة العرفانية** في التراث العربي، وما يوازيها من أطروحات في النظرية العرفانية المعاصرة، ولا شك أن حازم القرطاجني قد حاز قصب السبق في طرحه الأصيل (منهاج البلغاء)، فقد أتى على من سبقوه من العرب واليونان، واستوعب ـ في حدود ما ثَقِفَ ـ منطقَ الشرق القديم، وأضاف إلى الفلسفة رونقا بلاغيا مدهشا، استحق أن نقف عنده ونتبيَّنَ ما رصده في إطاره.

ولا أريد في هذا المقام أن أكرر ما هو مذكور سابقا، بقدر ما أحبُّ أن أتوقفَ عند بعض البنود المهمة التي ربما أكون قد ذَهِلْتُ عنها في خضم التأصيل المقصود، فنظرية القرطاجني في العرفان والبلاغة تحتاج إلى أن نُعيدَ الأمرَ جَذَعًا، وأن نُقلب البصر مراتٍ ومراتٍ في مرتكزاتها، لأجل أن نصوغ قوانين البلاغة والتبليغ في

(1) L- loyed, G.E.R: Aristotle, The growth structure of his Thought, Cambridge university press, 4th published, London, 1980, P 274.

تراثنا العربي الأصيل، فقد شهد حازم انهيارَ الثقافة والشعر في المغرب، فأراد أن يَخُطَّ منهجا للبلغاء وسراجا للأدباء، بغرض العودة إلى جادّة الشعر القويمة، ويكفي تنبهه إلى أن "المعاني إنما تتحصل في الأذهان عن الأمور الموجودة في الأعيان"، مستحضرًا المحاكاةَ الأَرِسطِيَّة، ومُسْتلهمًا كلامَ ابن الأثير في المثل السائر من أن أحد ضَرْبَي المعاني "يبتدعه مؤلف الكلام من غير أن يَقتديَ فيه بمن سبقه، وهذا الدرب ربما يُعثر عليه عند الحوادث المتجددة، ويُتنبه له عند الأمور الطارئة"، وكأنه يُحرك الأعيان والأذهان في ديمومة الكون ذاتِه، لأن كل شيء له وجود خارج الذهن فإذا أُدرِكَ حصلت له صورة في الذهن تطابق المصدر الذي حدث بسببه الإدراك، وعملية التحصيل هذه تشكل نصف عملية المحاكاة؛ فالمحاكاة تمر من الأشياء عبر الذهن وانطلاقا نحو النصوص، ولذلك فقد تحررت المحاكاة من السكونية المحض، حيث كانت في عالم الأعيان متسمةً بطابعٍ حسيٍّ إلى حد بعيد، فصارت في عالم الذهن متحركةً ومرنةً، يندرج فيها المجرد والمحسوس في آن؛ لتحمل الصورة عند القرطاجني معنى **الاستعادة الذهنية** لُمدرَك حسيٍّ غيرِ موجودٍ في الإدراك المباشر، ومن ثم تصبح الصورة عنده ذلك الاسترجاعَ الذهنيَّ والتذكرَ للخبرات الحسية البعيدة عن الإدراك المباشر، الذي يُثار في مخيلة المتلقي عن طريق المنبهات اللفظية الحاصلة في الفعل اللغوي الأدبي. **فمادة المعنى** إذن هي الطبيعة الخارجية المنطبعة في ذهن الإنسان، وبالتالي فإن كلام الإنسان هو صدًى مُعدَّلٌ لهذه الحقائق الواقعية، لا يُشترط معه التطابق. وهذا ـ برأيي ـ هو لب تداولية المعنى وأصالته.

وكانت هذه هي نظرته إلى المضمون، ولم يُغفل الشكل أيضا في طرحه؛ يقول: "... يُقتدرُ على هذا بمعرفة كيفيات تصاريف العبارات وهيآت ترتيبها وترتيب ما دلت عليه، والبصيرة بضروب تركيباتها وشتى مآخذِها، وبقوة ملاحظات الخواطر لضروب تلك العبارات وأصناف هيآتها وهيئات ما دلت عليه." ويرى أن النظر في **صناعة البلاغة** تأتي من جهة ما يكون عليه اللفظ الدالُّ على الصورة الذهنية في نفسه، ومن جهة ما يكون عليه بالنسبة إلى موقعه من النفوس من جهة هيأته ودلالته. إنه مُلاحِظٌ بارعٌ للعمل العقلي وللاشتغال الذهني بين مُنشئِ الخطاب

ومتلقّيه، ولا أَبعدُ إذا قلتُ إنّ أحدًا من البلاغيين لم يفعل ما فعله القرطاجني في محاولاته الجادّة صياغةَ قوانينِ العرفانِ البلاغيِّ بهذه الطريقة، وحَيطَةُ المقال تمنعُني من طرح كثير من الاقتباسات التي تؤيد هذا الكلام، وقد وقفنا عند أكثرها أهمية من وجهة نظرنا.

لقد استطاع القرطاجني أن يجمع ـ من خلال فهمِه للمحاكاة ـ فصاحةَ الخفاجيِّ القائمةَ على حُسن الصوت إلى فصاحةِ الجرجاني القائمةِ على النَّظْم، وأن يستبدل ما اعتاد النقاد على تسميته الدلالةَ وفصيلةَ الدلالةِ، بالدلالة الإقناعية والدلالة التخييلية، ليكون بحق أولَ عالم تراثي يَدْخل حقل العرفان والتداولية كما نعرفها الآن؛ فالملاحَظُ عموما على المشروع البلاغي العربي الكلاسيكي أنه يتصف بالعمومية، فموضوع البلاغة العربية القديمة يشمل الخطاب الاحتمالي بنوعيه: التخييلي الشعري والتداولي الخطابي، على الرغم من أن التخييل هو **جوهر تداولي**. وهو الإنجاز الذي تحقق على نحو متكامل في مشروع حازم القرطاجني؛ حيث البلاغة هي "**العلم الكلي**".

ويمكننا على سبيل المثال استحضار المبدأ التداولي المهم المعروف بـ "**نفعية الخطاب**"، الذي عالج حازم على أساسه أغراضَ الشعر وأقسامَها؛ حيث تناول الغرضَ الشعريَّ انطلاقًا من تصوره لمفهوم الشعر، الذي هو **تخييل يتقصّدُ التأثيرَ**، وعلى هذا الأساس رفض تقسيمات البلاغيين السابقين لأغراض الشعر، لأنها – من وجهة نظره – غيرُ صحيحة. **فماهية الشعر عنده ثلاثية العماد**: عامود **المحاكاة**، وعامود **التخييل**، وعامود **الغرابة**، وقد أفاضت الدراسة في تحليل هذا كله، بما يغني عن التكرار هنا، فقط أريد أن أعود فأبين تأثره بابن رشد في مفهوم الغرابة تحديدا، حيث نصّ ابن رشد على أن "القول الشعري ينبغي أن يجمع الغرابة من جميع الجهات، وفي الغاية كذلك." *والمدقق يلاحظ أن مفهوم الغرابة هذا هو المهيمن على الماهية عند القرطاجني، لأن التخييل تحديدا والمحاكاة يقعان ضمن إطاره العام.* ومن خلال هذه الأعمدة الثلاثة استطاع القرطاجني ـ عرفانيا ـ خلق قناة من الانفعال المستمر غير المحدود بين النص والمتلقي.

مدار النظر بهذا التوجه السالف هو مسألة الترتيب بين (الموجودات) و(المعاني) و(الصور) الحاصلة عن تلك الموجودات؛ فالمرتبة الأولى للأشياء، والمرتبة الثانية للصور التي هي المعاني، وهذه ليست أصلية، وإنما متحصَّلةٌ عن التعقل والتفهم والإدراك (الاشتغال الذهني العام)، والمرتبة الثالثة للكلمات منطوقةً، والرابعة للكلمات مكتوبةً، والأمر شبيه بما طرحه ابن سينا؛ فالصورة عند ابن سينا هي الشيء الذي تدركه النفسُ الباطنة والحسُّ الظاهر معا، لكن الحسَّ الظاهرَ يدركه أولا ويؤدّيه إلى النفس، **وذاك يجعلنا نفهم أن المعنى ليس هو الشيء ذاته،** كما أوضح القرطاجني، بل هو **صورةٌ ورسمٌ تحصّل عنه بالتجريد وبناء المُدرَكَات على المحسوسات، بحيث لا نجد هناك تطابقا،** لأن التطابق لا يكون بين الموجودات والمعاني الحاصلة عنها بإطلاق أو بالضرورة، إنما التطابق يحصل بين المعاني وما أُدرِكَ من تلك الموجودات.

وبذلك يصبح المعنى صيرورةً للشيء وإعادةَ صياغةٍ له، بل يصبح **وجودًا ثانيا مغايرًا للوجود الأول.** وربما نلاحظ أن هذا هو بالضبط ما قصده القرطاجني من محوري المحاكاة والتخييل؛ فالمحاكاة عنده **هي تحسين الطبيعة بمقدار، وليس التطابقَ الكليَّ مع عالم الأعيان،** أو تقليدَ النماذج، بل إننا يمكننا القول إنه قد ذهب أبعدَ في طرحه بأن تكون المحاكاة إعادةَ خلقٍ وبعثًا للجديد في حقل التصورات عند المتلقي من خلال عناصر التخييل والغرابة (جوهر العملية الشعرية التصويرية).

وقد تتبعت الدراسة الجدلية الفلسفية حول المحاكاة وتوصيل المعنى وموقفَ القرطاجني من كلٍّ، وتأسيسَه لأُطر الأنظمة الدلالية والإشارية (عناصر التلقي وآليات التوصيل) من خلال أطروحاتِه حول مفاهيم العارف والبليغ والإحالة والإشارة، ورأيه حول مسألة **المعنى التواصلي** الذي ينحصر في أنه قد يكون:

- قائما في الفكر دون وسيط سمعي أو شفهي.
- أو متحققا بالإشارة العضوية أو المرتبطة بقرينة.
- أو متحققا بعبارة وملفوظ، أو بمنطوق دالّ.

- أو يكون جليا بالكتابة، ويمكن مطالعته بصريا في شكله المرسوم المخطوط.

وهي أمور موازية للمراتب الوجودية الأربع بين الأذهان والأعيان التي سبقت الإشارة إليها.

وقد انتقلنا بعد هذا إلى بحث **أمثلة من قوانين الأبنية التداولية للمعنى عند القرطاجني، وما أطلق عليه القوى الفكرية التي يجب أن تتوفر في الشاعر لأجل ما يُعرف في التداوليات المعاصرة بالإنجاز القولي وتحقق توصيل المعنى على الوجه التام**، ومن ذلك على سبيل المثال: **قانون الخاتمة التداولي** الذي يتلخص في أنه: **(ينبغي أن ترتبط الخاتمة بما قصد إليه المتكلم في النص، وألا يكون تأثيرُها فيما قبلها من حيث المعنى تأثيرًا سلبيًّا)**.

لقد كانت نظرية القرطاجني خيطًا أبيضَ في سماء البلاغة العربية، استحال إلى شمس ساطعة تغمر آفاق الفكر والنظر لكل متأمل فيما طرحه هذا العالم الذكي الفذ، الذي سبق عصره بآرائه العرفانية الرائدة، وفتوحاته الفلسفية اللسانية. والحق فيما أُشتُهر عن الشيخ الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله ـ من أن منهاج البلغاء هو بمنزلة فلسفة العلم من العلم، وبمنزلة مقدمة ابن خلدون من التاريخ، وبمنزلة رسالة الشافعي من الفقه ... إلخ.

إن حازم القرطاجني قد حمل راية القول بنسبية الدال والمدلول وعدم الثبات التداولي ـ إن جاز التعبير ـ فيما يخص فنون القول، متجاوزا بذلك آراء البلاغيين المعاصرين له وسابقيه؛ حيث قفز ـ ببراعة ـ إلى ما طُرح لاحقا في حقل التداوليات المعاصرة من نظرية القصد والإنجاز ... إلخ، كما بينها جرايس وسيرل وأوستن، وتلاميذهم. وقد استند في تحليلاته على العبارات الجمالية التداولية، وأخذ يفند مسائل المعاني الأول والثواني، والتخييلات الأول والثواني، وأيها يحمل الفكر، وأيها يوقع في الإدراك تخييلا بالاستحسان والنفور؛ ***فتركيزه على عنصر التخييل تحديدا في بلورة الصورة الذهنية بين المبدع والمتلقي هو من صلب مباحث الدماغ المعاصرة***، مع اختلاف البواعث والمنطلقات، وهو تركيز أخذه

عميقا داخل تحليل الوجود ذاته المُنشَأ بالفكرة داخل عقل الإنسان، لأنني أومن تماما بأن أبحاث الذهن والدماغ هي نظير أبحاث الكون، بما يشمله هذان الوعاءان من غموض مبهر.

وقد فطن القرطاجني إلى أن العبارة الجمالية في الشعر، ونجاح توصيل المعنى (تداوليا)، لا تُحمل بالتركيب فقط، مهما كانت براعة صياغته وقالبيته، ولا ينبغي أن يُعوَّلَ في إدراكها على الحواس المحدودة، بل هي تعبير عن الانفعال الذهني المرتبط بقوةٍ بعالم الخيال الإبداعي في ذهن الشاعر وذهن المتلقي للنص، وهو ما أطلق عليه زكي نجيب محمود (**فعل الخلق**) في مقابل نظريتي المحاكاة والتعبير، إن قُصد بهما المجال المحدود الضيق، من تقليد الطبيعة والقياس على أعيانها ... إلخ.

وقد خرجنا بعد هذه الجولة البلاغية المفاهيمية التي طفنا فيها في بعض جوانب "المنهاج" بأمور عامة، سبق تحليل جزئياتها، وخلصنا إلى أن الكليات المعرفية للمعنى عند القرطاجني متحققة بصورة تجاوز كثيرا ما سبقه من جهد بلاغي، بل إنها تمتزج فلسفيا ومنطقيا بأطروحات جعل منها القرطاجني ـ بهذا المزج ـ نظرية قائمة برأسها في صلب البلاغة العربية. كما أن الدراسة قد طرحت بعض جوانب الأنظمة الدلالية والإشارية، ومن خلالها حُددت بعض جوانب توسيع القرطاجني لطرق وقوع التخييل عند المتلقي خصوصا، وتركيزه على مركزية المعنى ضمن الأنظمة الإشارية بتحققاته الأربعة (في الفكر، أو بالإشارة العضوية، أو بالمنطوق، أو بالمكتوب). ثم بطرحه للمجال الدلالي الوجودي للمعاني، والمحاور التي تدور حولها، ثم تأكيده لمسألة (**ضرورة تنويع بناء العبارة**) من أجل كسر الشعور بالملالة عند المتلقي. وقد أوضحنا في كل هذا مجموعة من قوانين الأبنية التداولية مع أمثلتها وتحليلها المنطقي اللساني.

وخُتمت الدراسة بعرض رأينا مع الاستعانة ببعض المقاربات النقدية الحديثة حول جدلية الأنساق المفاهيمية على مستوى جمالية التلقي من خلال دعامتي المحاكاة

والتخييل. ومن النتائج أو **القواعد العرفانية** التي أُستخلصت عموما حول **تداولية المعنى المفاهيمي** عند القرطاجني:

- عامل الإيهام أو القوة الوهمية هي حافز للانفعال بجمالية التلقي.
- جوهر الشعر هو التخييل والمحاكاة هي أداة التخييل، وليس العكس.
- **التمويهات** تكون فيما يرجع إلى **الأقوال**، **والاستدراجات** تكون بتهيؤ المتكلم بهيئة من يُقبلُ قولُه، أو باستمالته المخاطب واستلطافه له بتزكيته وتقريظه ... إلخ. ولذلك طرقٌ ذكرناها بهامش الدراسة، الفقرة ١-٣-٢-ب. والأسس التخييلية، الفقرة ٢-١.
- **الإحالة** هي توجيه من القائل (منتج النص) نحو القول مدفوعا نحو التأويل.
- **المعاني** تنقسم وجوديا إلى متعينات وذهنيات، وينبثق عن كل نوع منها متلازمات ترتبط بالقدرة التخيلية عند المبدع والمتلقي. وهو أمر عرفاني كبير فطن إليه القرطاجني ببراعة. راجع الفقرة ٢-٢.
- **التخيل** قائم **بالديمومة** والضرورة في الذهن البشري عموما، أما **التخييل** فهو فاعل تداولي **بالصيرورة** حال الانشغال بعملية التلقي الانفعالية.
- متواليات اقتران المعاني عند القرطاجني تتمثل في: اقتران التماثل والمناسبة والمطابقة أو المقابلة والمخالفة وتشافع الحقيقة والمجاز، وقد أطلق عليها جميعا (جهات التعلق)، وسبق تفصيلها.
- تنبه حازم إلى قوانين القوى الفكرية التي يتحدد من خلالها الإنجاز القولي وتوصيلية المعنى، وقد وازينا بينها وبين نموذج الكفايات اللسانية (اللغوية والتداولية والموضوعية).
- اهتم القرطاجني بالبناء النظمي للقصيدة؛ حيث أقامها على فصول تنعقد بين أنساقها وأغراضها، بترتيب معين يجب أن يتحقق من خلاله التخييل على النحو الأتم الأكمل، ومن المفاهيم التي بلورها بهذا الخصوص **التحجيل والانتهاء**

والاختتام. وقانون الخاتمة التداولي عنده: ينبغي أن ترتبط الخاتمة بما قصد إليه المتكلم في النص، وألا يكون تأثيرها فيما قبلها من حيث المعنى تأثيرا سلبيا.

نتنقل الآن إلى الفصل الثاني، لأجل بحث بعض المسائل العلمية التنظيرية المعاصرة المختصة بآليات العرفان العصبية، ودورها في تشكيل الشبكة المفاهيمية في الذهن البشري، توازيا مع بعض القضايا اللسانية ذات الصلة.

الفصل الثاني:

الأساس العصبي العرفاني لبنية المفاهيم الذهنية

[التنظير]

مدخل:

شغلت قضية ارتباط اللغة بالعالم والموجودات فيه مجالا واسعا من تفكير الباحثين الإمبريقيين المهمومين بالتحليل اللساني، وبرز على الخارطة البحثية الكثير من الفرضيات والنظريات التي تحاول الإجابة عن سؤال كوني مهم: **هل العالَمُ يُشكِّلُ اللغةَ وملفوظاتِها ورموزَها، أم أنَّ اللغةَ هي التي تُشكِّلُ الوجودَ في أذهاننا؟** وكانت الفرضية الأشهر في معالجة هذه الإشكالية هي **فرضية وورف/ سابير**، وهي صحيحة ومتطرفة إلى حد ما، حيث قررت أننا نرى العالم من خلال اللغة فقط، وأنني إذا لم أكن أملك اللفظة الدالة على المفهوم فلن أستطيعَ أن أرى الشيء (المدلول) في العالم[1]!! وسنناقش هذا تفصيلا.

إن الحافز التكويني للسيرورة اللغوية في العقل البشري هو **الارتباط بالمفاهيم**، منذ ولادة الإنسان حتى وفاته. بيد أن البحث في اللسانيات العصبية وجوهر إنتاج اللغة في الدماغ والتجارب التي صاحبت هذا الأمر على مدى ثلاثة عقود من الزمن قد بين كثيرا من الأمور التي قرَّبت المسألة إلى محيط الفهم المُنبني على معطيات ومشاهدات وتجارب تفضي إلى تقرير حقيقة حول جزء من القضية، أو مبدأ يفسر نمطا من الأنماط ... إلخ. لكن الإشكالية ستظل مطروحة، والفصل فيها يستدعي

---

(١) هي فرضية (إدراكية) شهيرة أسست مبدأ النسبية اللغوية Linguistic Relativism؛ أي: قيام تناسب أو تطابق Correspondence بين بنية اللغة وثقافة المجتمع؛ بمعنى أن بنية اللغة هي التي تفرض على أصحابها رؤيتهم للعالم Weltanschauung – وأننا نرى العالم من خلال اللغة فقط، وبدونها لا وجود للعالم، وهو ما ترفضه **نظرية الحتمية اللغوية**؛ التي ترى أن اللغة هي التي تحرك الفكر وتفرض عليه قيودا هكذا بإطلاق- ولو صحَّ هذا لكانت اللغة قادرة على إعانة الدارس ـ كما في الفرضية ـ ابن اللغة في هذا العصر على فهم المعاني الدلالية. والشرط أن يكون بين المتكلم والسامع أفكار سياقية متبادلة Mutual Contextual Beliefs، لأن النظرية تقوم على التواصل بين أبناء المجتمع الواحد، وتقوم على أساسين:

أ ـ يعبر كل اختلاف في النظام اللغوي عن اختلاف في تصور الجماعة لعلاقتها بالعالم المحيط؛ فلكل جماعة لغوية تصور خاص بالعالم والأشياء، يعبرون عنه في تراكيبهم اللغوية الخاصة التي تتماشى مع طريقة تفكيرهم.

ب ـ للغة دور أساسي في تراكم الثقافة وانتقال المعارف عبر الأجيال. راجع في هذا، نايف خرما: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، عالم المعرفة، الكويت، رقم (٩)، سبتمبر، ١٩٧٨، ص ٢١٧.

حيطةَ المقالِ، لأن هذه قضايا ما زال الكَلأُ فيها عازبا؛ لم تَطَأْهُ هِمَمُ الباحثين على وجه القَصر والتَّخصيص.

والمفاهيم ـ **في عمومها** ـ عبارة عن **كيانات ذهنية** *نموذجية* **مخزونة في دماغ** الإنسان. *والأساس العصبي للمفهوم* يتضمن تفعيل مجموعات نيورونية كثيرة منفردة موزعة على مناطق مختلفة من الدماغ، لكنها في الوقت نفسه تشكل طاقما واحدا، ويُتوصل إلى جميع هذه المناطق في وقت واحد من خلال التنشيط، عن طريق كلمة أو أية علامة أخرى ... إلخ. ومن خلال توضيح بعض أسس هذه **السيرورة الدماغية** وامتداداتها العرفانية سنحاول استكناه بعض الفروض وبحث تدلالياتها على جهة الإجراء اللساني التحليلي، الموجَّه من خلال فهم العمل الذهني، مبرزين أهم البنود التي تمثل ـ من وجهة نظرنا ـ مداخل تأسيسية لفهم الطبيعة الدينامية للغة في بيئتها الذهنية العصبية (المركزية) والمحيط الكوني الذي تتحرك فيه.

وسنبدأ الدراسة ببنود توضح **بنية المفاهيم**، وفق الطرح الذي نختبره، ثم نختم كلامنا بفقرة خاصة عن **التحليل الإبستمولوجي** للمفاهيم والتصورات وفق النظريات المعاصرة للتحليل الإدراكي عموما.

١-١ نظرة تفصيلية إلى العلاقة بين تشكل المفهوم ودالته اللغوية:

لقد بيَّنَ أرسطو أن الكلمات لها مكونات ذهنية، والسؤال هو: هل يدرك الدماغ الكلمات ودلالاتها حسب المكونات ثم الجمع، أم يدركها بصورة كلية (جشتلتية)؟ إذا أخذنا مثالا من **نظرية النماذج الأصلية أو النظرية الطرازية**[1] Prototype Theory، عند روش، وهو **الطائر**، فسنلاحظ أنه يتكون من: جناحين +

(١) للمزيد من التفاصيل والأمثلة، راجع: نيان عثمان شريف: نظرية النموذج في القصص القرآنية، رسالة دكتوراه، آداب القاهرة، ٢٠١٦، المقدمة والفصل الأول.

ولنظرة مركزة حول التصنيف المقولي وفق هذه النظرية، انظر:

Melodie, J. Fox: Prototype Theory; an alternative Concept Theory for Categorization, In Smiraglia, Richard P (ed), Proceedings from North American Symposium on Knowledge Organization, Pp 151-159.

ريش + أرجل ... إلخ، ولكن هذه الكلمة (هذه السلسلة من الأصوات أو هذه السلسلة من الحروف) ليست هي المفهوم بحد ذاته، بل هي مشير رمزي لغوي إلى الصورة الذهنية فقط؛ فكثير من المحدِّدات (سواء أكانت كلمات أو رموزا) هي اعتباطية إلى حد بعيد في معظم اللغات، وإن تميزت العربية بالاشتقاق الدقيق عن غيرها من اللغات؛ بحيث يمكننا بسهولة رفض نموذج من قبيل: تسلقتُ البقرة وحلبتُ الشجرة، لأننا في العربية لدينا دلالة اشتقاقية دقيقة تبين بجلاء تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني، كما عند ابن جني وغيره من العلماء، خلافا لاعتباطية الدال المسيطرة على تاريخ بنيوية الفكر اللساني الغربي.

ووفقا لهذه النظرية، فإن كل فئة تعبر عن الأصناف؛ **فالعصفور هو صورة ذهنية لدينا تعبر عن جنس الطيور جميعا، لأن كثيرين منا مثلا لا يعرفون طائر أبي** الحناء Robin لكنك إذا رأيته فستصنفه ـ ذهنيا ـ مع الطيور، لشبهه بالعصفور، بل ربما تقول وتلفظ كلمة "عصفور" للدلالة عليه، ولذا فالنظرية تطرح فرضية **المثال المرجعي النموذجي** Stereotype ـ وهو في مثالنا العصفور ـ الممثل للحالة الخام للمفهوم في الدماغ، والنموذج المتحقق بالفعل في الواقع (النموذج الأصلي) Prototype، الذي يمثل هنا جنس الطير (أبو حناء وما يشبهه)، وذلك بناء على وضع النظرية لفكرة **التشابه العائلي** الجامع للخصائص المميزة لكل جنس من الموجودات، وهذا مخالف لأرسطو وتحليله التكويني؛ فالنماذج الأصلية انطلقت من الدلالات المفهومية العامة: حيوان – طير – نبات – أبنية ... إلخ، لكنها لم تقدم إجابة عن سؤال مهم جدا: ما أفضل الفئات لتمثيل كل جنس؟ لماذا نختار العصفور لتمثيل جنس الطيور دون غيره من أفراد الجنس؟ هل بالنظر إلى الخصائص البيولوجية والسمات المكوِّنيَّة مثلا؟ بكلمات أخرى: **على أي أساس يمثل العنصر الفئوي النمطَ الأفضلَ للتعبير عن الجنس الكلي**؟ ونحن نعلم أن هذا المقترح التصنيفي للمفاهيم ومدلولاتها يقترب ـ نوعيا ـ من **نظرية المجالات أو الحقول**

الدلالية[1] الشهيرة. فالمسألة إذن تخضع للعرفان الذهني لدى متكلمي كل جماعة، بل تخضع للتنوع الثقافي داخل الجماعة الواحدة في المجتمع الواحد، بتنوع فصائله وفئاته؛ فالبعد الاجتماعي قد يكشفُ حقائقَ كثيرةً عن الفئة الممثلة للأجناس بتنوعاتها في أذهان كل مجموعة منهم، بما يكشف لنا ـ إجرائيا ـ التفاوتَ الطبقي التصنيفي بين هذه المجموعات؛ فالأمر يحتاج إلى عمل ميداني موسَّع قبل تقرير الحقيقة بصورة تامة. فالمفاهيم تتطابق عموما في جميع الأدمغة، لكن تفاصيل هذه المفاهيم وتحوراتها وصبغاتها الثقافية الاجتماعية هي التي تمثل المفارقة بين البشر.

١-٢ دور اللغة في التعبير عن العالم:

يرى السيميائي الفرنسي الشهير "إميل بنفينيست" Benveniste Emile (١٩٠٢-١٩٧٦) أن "المقولات الذهنية" و"قوانين الفكر" ليست، في قدر كبير منها، سوى انعكاس لنظام المقولات اللسانية وتوزيعها، وأننا نصنع بالفكر عالما صاغته اللغة من قبل. كما أن صورة الفكر متشكلة بواسطة اللغة؛ فاللغة هي قبل

(١) لهذه النظرية إرهاصات في التراث العربي، كما في فقه اللغة للثعالبي، وغيره، مما لا يتسع المقام هنا لطرحه، فقط أنوه إلى أن معظم الدارسين حين يأتي الحديث عن **الحقل الدلالي** فإن التفكير يتجه نحو الألماني "ترير" Trier ودراسته في ثلاثينيات القرن الماضي حول مفردات اللغة الألمانية للمَعرفة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، والمؤكد أن ترير لم يخترع مصطلح الحقل الدلالي، فقد كان يَستخدم الحقل المعجمي، والحقل اللساني للعلامات، والحقل المفهومي، والدائرة المفهومية ... إلخ، وعموما، فقد شاع استخدام المصطلح بمعناه اللساني قبل ترير ـ كما عند سطور A.Stor والسويدي تيجنر E.Tegner ... إلخ ـ لكن يبقى الفضل لترير في دراسته التنظيمية **لحقل الذكاء (أو الفكر)** في اللغة الألمانية وشيوع فكرة الحقول الدلالية أو تيار المجالات الدلالية في الدراسة المعجمية الدلالية عموما؛ حيث تتأسس فرضيته على أن كل معجم يتكون من مجموع الكلمات المتدرجة [**الحقول المعجمية**]، وكل مجموعة تغطي مجالا محددا على مستوى المفاهيم [**الحقول المفاهيمية**]، وكل نوع من هذين الحقلين (المعجمي أو المفاهيمي) يتشكل من وحدات متقاربة تشبه الحجارة غير المنتظمة (أو الفسيفساء)، وهذه الفسيفساء هي بالفعل ما يقوم به الدماغ في تنظيم المفاهيم، فترير كان مصيبا إلى حد بعيد في هذا الطرح، وبالتالي فكل مدلولات اللغة تنتظم في **حقول دلالية**، يتشكل كل حقل دلالي منها من عنصرين: تصوري، ومعجمي، إلى آخر ما هو معروف عن هذه النظرية الشهيرة. للمزيد من التفاصيل، راجع:
Claude, Germain: *La sémantique fonctionnelle*, Paris, PUF, P 40.

كل شيء تصنيف مقولي، وخلق للأشياء وللعلاقات بين هذه الأشياء، وكل لغة نوعية، وتشكل العالم على طريقتها الخاصة(١).

ونحن نؤيد ـ إلى درجة ما ـ الرأي المضاد لفرضية وورف، ليس مطلقا ولكن في بعض الجزئيات، لأن التجارب المعاصرة ـ فضلا عن تجارب أخرى سابقة ـ تثبت بقوة أن هناك تأثيرا قويا للغة على الذاكرة والإدراك والفكر؛ فللغة سلطة تغيير للفكر، يتفاوت زمنيا بين المجتمعات، ليتضح أن من أهم مشكلات فرضية وورف/ سابير هو القول بـ **أسبقية الكلمات على المفاهيم**، وهذا غير منطقي، وإلا ***فإن إدراك الفرد للعالم من حوله سيكون محدودا بحدود ما يملكه من كلمات فقط***.
وهناك مثال مهم في هذا الأمر عرضه اللساني الشهير جورج لاكوف(٢) Lakoff وهو أن الكلمات لا يمكن أن تسبق المفاهيم؛ فحيوان آكل النمل (النضناض) Anteater (Echidna) سُمي بهذا الاسم لأنه يقوم بهذا الفعل؛ فهذه وظيفته في الطبيعة، وهو غير ملزم بأكل النمل لمجرد أن هناك مادةً معجميةً في النظام اللغوي تُملي عليه ذلك !! وغير هذا من ظواهر البيئة، فليس من المعقول أن الناس لم يعرفوا الظواهر إلا بعد أن زودتهم اللغة بالكلمات المعبرة عنها. لكن الذي أراه هو **نوع من التفاعل التطوري بين اللغة والمحمول الفكري**؛ بمعنى أن اللغة التي تستخدمها ثقافة معينة تعكس اهتمامات تلك الثقافة، وتعزز ـ إلى حد ما ـ ممارساتها الثقافية والأيديولوجية؛ **فتصبح المفاهيم بذلك جزءا من مفردات اللغة**؛ فعلى سبيل المثال، يستخدم الهنود الذين يعيشون في المقاطعات الكندية الشمالية الغربية ـ كما يقول سيمبسون(٣) ـ ثلاثة عشر مصطلحا على الأقل للتعبير عن الحالات المختلفة التي يكون عليها الجليد، بينما لا يستخدم سكان جنوب كاليفورنيا الذين لا يمارسون رياضة التزحلق على الجليد سوى مصطلحين فقط: Ice &

(١) يمكن مراجعة كثير من آرائه حول بنيوية الفكر واللغة في مقالته الأشهر: مقولات الفكر ومقولات اللغة، مقالة من ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، منشورة على موقع تخاطب، نقلا عن المجلة العربية للعلوم الأدبية (٢٠١٢)، على الموقع:

www.ta5atub.com/t6703-topic

(2) Jackendoff, Ray: Foundations of Language; Brain, Meaning, Grammar and Evolution, P 27 المثال طرحه جاكندوف في حديثه عن معرفة اللغة

(3) Simpson, Paul: Language, Ideology and Point of view, Pp 164-165.

Snow، وهذا لا يعني أن الإشارة إلى هذا المفهوم (الجليد) تقتصر فقط على هذين المصطلحين، بل بالعكس، فهناك كلمات إنجليزية كثيرة تشير إلى الحالات المختلفة التي تكون عليها المادة المتجمدة: هبة ثلج Flurry / غبار من الثلج Dusting / ثلج نصف ذائب Slush / ندفة ثلج Snowflake ...إلخ، وسكان المناطق الاستوائية وما يحيط بها لا يستخدمون هذه المصطلحات تقريبا، لأنهم لم يصادفوا في بيئتهم مياهًا متجمدة. الأمر إذن تفاعلي خاضع للتطور المحيط. *فوورف كان معنيا أكثر بالبنيات السطحية للتراكيب أكثر من العناية بالمستويات التفاعلية العميقة*.

* وإذا أردنا معرفة ما يفعله الدماغ بهذا الخصوص من الناحية العصبية، فإن الأمر يحتاج إلى عشرات الصفحات[1]، فقط أشير إلى منطقة مهمة جدا تُعرف باسم **منطقة تربيط المفاهيم اللفظية The Verbal Conceptual Association Area**، وتقع عند التقاء فصوص المخ الثلاثة: الصدغي والجداري والخلفي، وهي أساسية في نشأة الوعي البشري؛ *فالعديد من العمليات الإدراكية يحتاج إلى فهم اللغة واستعمالها*، وتلك أهم مسئوليات هذه المنطقة:
  - **تسمية الأشياء وأرشفتها.**
  - **استحضار المفاهيم الإدراكية ومقارنتها.**
  - **استحضار المعاني العكسية للمفاهيم.**
  - **الوظائف المنطقية العليا، خاصة التفكير السببي.**
  - **توليد المفاهيم المجردة وربطها بالوجود.**

ويحصل في الدماغ أنواع من الارتباطات بين العقد العصبية وتجمعات من هذه الارتباطات (تمثل في الواقع **الشبكة الدلالية** لهذا المفهوم أو للحقل الدلالي المرتبط به). وباستطاعتنا أن نحرر الكلمات الدالة على المفاهيم من مضامينها الدلالية عند المتلقي؛ فمثلا يمكنك إعادة تعريف كلمة (عصفور) لتدل على كائن زاحف غير طائر، وتُغير في الدلالة المعجمية، ليخرج جيل جديد لا يفهم من كلمة (عصفور) أنه طائر، بل

(١) للمزيد من التفاصيل، راجع: عبد الرحمن طعمة: البناء العصبي للغة: دراسة بيولوجية تطورية في إطار اللسانيات العرفانية العصبية، ٢٠١٧، الفصل الأول من الدراسة، وإحالاته إلى تفاصيل البنية العصبية البيولوجية لتشكل اللغة والمفاهيم والتصورات ... إلخ.

يتلقى الكلمة على أنها تشير إلى زاحف ما !! فالتطور اللغوي غير مرتبط بثبات معجمي كوني، كما يحدث في الفيزياء مثلا !! وتاريخ التطور كله فيما يخص اللغة وغيرها يثبت لنا هذا، فلن تجد العمر الافتراضي لكلمة ـ إن جاز التعبير ـ متخطيا مدة زمنية معينة، إلا وتجدها قد تطورت بالانحطاط الدلالي أو الارتقاء أو المحو أو إعادة التعريف ... إلخ، فماذا عن كلمات القرآن الكريم مثلا ؟ هذا تساؤل لن نستطيع الإجابة عنه بسهولة هنا، لكنني فقط أشير إلى أن الحمولة الدلالية لألفاظ الكتاب العزيز تتسع لمدلولات لا نزال نستكشفها جيلا بعد جيل في إعجاز مبهر.

١-٣-١ تكييف الدماغ للمفاهيم وفق تحققاتها الأنطولوجية:

إننا إذا أخبرنا طفلا أن الشمس تشرق من المشرق، فسيتجه ذهنُه ـ إلى حين ـ إلى فهم أن الأرض ثابتةٌ والشمس هي التي تتحرك؛ ولذا فإن هذا المثال يوضح بسهولة أن اللغة تؤثر على المفهوم في ذهن الطفل، أو في ذهن (الخالي الذهن) بمصطلح البلاغيين القدماء، الذي لا يملك معلومات كافية عما سيُطرح عليه؛ فتستطيع مثلا أن تغذي لدى جمع من البشر فكرة معينة وتعطيها دالا ومدلولا وتسيرها بآلية ما لتتحول إلى مفهوم راسخ لديهم(١). لكن الأمر يخضع أيضا لمتغير مطاطية البنية العصبية ونمو الدماغ

(١) ثمة حقيقة أُكتشفت منذ ٢٥ عاما تقريبا عن النشاط الكهربائي الدماغي المصاحب للنشاط اللغوي يمكننا الإشارة إليها بهذا الخصوص؛ فقد قام باحثون بعمل الرسم الكهربائي للمخ EEG أثناء قراءة كلمات معينة، واكتشفوا أن الدماغ يصدر موجة يتراوح زمنها بين ٢٠٠ – ٥٠٠ مللي ثانية (المللي ثانية = جزء من الألف من الثانية) استجابة منه لكلمة لا تتساوق Harmonious لغويا مع الكلمة التي تسبقها، وكلما اتسعت شُقة عدم التساوق في الكلمات المتتابعة، خصوصا الكلمة التالية، تضخمت صورة الموجة الصادرة عن الدماغ في الرسم الكهربائي. وقد أشار جيروم كيغان إلى أن هذا الأمر يمثل حقيقة كفيلة بإيضاح بنية الشبكات اللغوية عموما، ووفقا لرأيه، يمكن لأصحاب العلوم الاجتماعية المَعنيين بدراسة الشبكة اللغوية لمفهوم السياسي، على سبيل المثال، أن يعرضوا أمثلة للمفهوم (نائب، عضو مجلس نواب، حاكم ولاية، عمدة مدينة، نائب رئيس، ... إلخ)، ثم يُتبعون كل مفهوم من هذه المفاهيم بقائمة كلمات تشير إلى سمة من سمات الشخصية؛ مثل أمين، أو شجاع، أو فاسد، أو أناني، وبالمقارنة ووفقا لمخطط موجات الدماغ، فسوف تصدر أدمغة أفراد التجربة الذين يُسيئون الظن برجال السياسة موجاتٍ أكبرَ من تلك التي تصدرها أدمغة الأفراد الذين يحسنون الظن بهم (وهو أمر عصبي مبرمج لا يمكن الخداع فيه). وهذا المنهج كفيل أيضا بالتوصل ـ وفقا لجيروم ـ إلى قياسات أدق لمدى تماهي Identification الأفراد مع فئاتهم الاجتماعية، كما يمكن لهذه الوسيلة العصبية التواصلية أن تكشف لنا عن تصور كل منا لسماته الشخصية؛ فالشخص الذي يعد نفسه إنسانا متمردا سيُصدرُ دماغُه صورا موجية أكبر عندما تلحق باسمه كلمة "متوائم" concordant مثلا، على خلاف من يحسب نفسه شخصا توافقيا، وقلنا السمات ولم نقل الصفات، لأنه معلوم في العربية أن الصفة مظهر جزئي؛

وقدرته على تعليم ذاته وإضاءة ومضات الفكر لتعميق الفهم والفحص والبحث، حتى يصل إلى درجة من **تكييف الحقيقة العلمية مع الحقيقة اللغوية التعبيرية** ــ وسنوضحها بمثال بعد قليل ـ ومن هنا يستطيع بسهولة شديدة فهم الاستعارات والمجازات في خضم الثقافات وتباينها، كما يفرق بيُسر بين الدلالة الوضعية والانتقالية واتجاه الدلالة ودور السياق والأثر التداولي لاستعمال اللغة[1] ... إلخ.

=

شيء ظاهري، تتعلق بذات الشيء؛ لحظية موقفية تتبدى في مقام الأحداث، أما السمة فعميقة باطنية، تتعلق بجوهر الشيء؛ ضابطة لوتيرة المخلوقات؛ وهي ثابتة نسبيا، وفي الإنجليزية هناك تفصيل دقيق مهم بين كلمتي feature و Attribute؛ فأسماء الله الحسنى (صفات الله) هي Gods' Attributes، وكلمة feature تُترجم بملمح، والملامح جزء من السمات، التي بدورها جزء من الخصائص الأساسية للشيء، ومن الخصائص تتشكل الكينونة، والكينونات تشكل أنظمة، والأنظمة أنوية للموجودات في الكون. والمسألة فلسفية وعليها خلاف بحسب كل تناول عند كل عالم، ولذلك يقولون: Attribute is a unique Feature، ***الخصيصة هي ملمح متفرد***. وهكذا يمكن تصميم كثير من هذه **النماذج التكيفية العصبية** الكاشفة والمُعِينَة في الوقت نفسه. وقد أُستخدمت بالفعل تقنيات مثل هذه في تحسين بناء أجهزة كشف الكذب المعاصرة Polygraph في حقل لسانيات الجريمة Forensic Linguistics.

للتفاصيل: جيروم كيغان: الثقافات الثلاث .. العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القرن الحادي والعشرين، ترجمة صديق محمد جوهر، ص ص ٢٧٢-٢٧٣، بتصرف. وراجع للمزيد حول الرسم الدماغي الكهربائي وطبيعة ارتباطه باللغة البشرية: عبد الرحمن طعمة: البناء العصبي للغة، مرجع سابق، الفقرة الخاصة بالتدفق الدموي والرسم الكهربائي، نهاية الفصل الثاني من الدراسة.

(١) من المعلوم ـ تاريخيا ـ أن اللساني الفرنسي "ميشيل بريال" Breal Michel حين كتب بحثه الشهير **"مقالة في السيمانتيك"** عام ١٨٩٧ م كان أول من نحته لدراسة الدلالة والمعنى دراسة علمية تاريخية، وقد شمل المصطلح لاحقا علوم النفس والمنطق والبلاغة ... إلخ، وكل ما يمكن أن يفسر العلاقة بين الدال والمدلول، أو بين المفهوم والمنطوق. وقد كانت دراسة المعنى عنده منصبة على اللغات الهندو الأوروبية؛ مثل اليونانية واللاتينية والسنسكريتية، لتكون دراسته أول دراسة حديثة خاصة بتطور معاني الكلمات. وهذا يعني أن الدراسة الدلالية عنده كانت "مقصورة في الواقع على الاشتقاق التاريخي." وفي سنة ١٩٢٣ ظهر كتاب آخر تحت عنوان "معنى المعنى" الذي ألفه الإنجليزيان أوجدن Ogdan وريتشاردز Richards بوصفه رد فعل على إيجابية ما قام به بريال من ثورة في الدراسة الحديثة للغة؛ حيث كان بريال معنيا بالقوانين التي تشرف على تغير المعاني، من خلال معاينة الجانب التطوري للألفاظ ودلالاتها، موجها الاهتمام إلى دراسة المعاني في ذاتها، والحق أن ما قام به أوجدن وريتشاردز في تساؤلهما عن ماهية المعنى من خلال الاتحاد بين الدال والمدلول كان أمرا مؤثرا بقوة ومنبها إلى ما قام به بريال ابتداء؛ ليصبح علم الدلالة من وقتها مهتما **بالصورة المفهومية**، على اعتبار أنه لا علاقة مباشرة بين الاسم ومسماه، بل إن العلاقة تنعقد برابط مباشر بين الدال والمحتوى الفكري الذهني؛ ليكون علم الدلالة عرفانيا يُعنى بظواهر مجردة؛ هي **الصور المفاهيمية**؛ فاللفظة تشغل السيرورة الذهنية كلها، لأن انتقالها ومعناها ينقل شخصية المتكلم ونواياه، ومن هنا ندخل في دائرة القصد التداولي الأوسع ضمن حلقة التواصل في العملية الكلامية بأكملها. يمكن مراجعة المزيد عند، بيير جيرو: علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، المقدمة.

ويرتبط هذا بما يمكننا تسميته **البنية التجريدية لمنطقية المفاهيم الذهنية**؛ حيث تنشأ رابطة بين المفهوم، والماصدق المنطقي الخاص به؛ فكلمة "مفهوم" في اللغة العربية لها ثلاثة معان اصطلاحية في أقل تقدير:

١ - المفهوم بمعنى **الصورة الذهنية** التي يستدعيها الدماغ عند ذكر كلمة ما، ويترجم إلى الإنجليزية بمصطلح concept .

٢ - المفهوم في مقابل المنطوق من الكلام؛ أي المعنى الذي يُستنتج استنتاجا، ولا يصرَّحُ به، وقد قسمه الأصوليون إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، وأقرب ترجمة إلى المفهوم بهذا المعنى هو مصطلح فيلسوف اللغة الأمريكي بول جرايس عن الاستلزام الحواري Implicature.

٣ - المفهوم في مقابل الماصدق، وهو ما سنتناوله هنا، وترجمة المصطلحين: (المفهوم +/ الماصدق) intension و extension على التوالي.

ويقصد **بالمفهوم** في هذا السياق مجموع الخصائص أو السمات التي تدخل في تعريفه؛ أي السمات اللازمة المقومة لماهيته، وذلك مثل استخدام (حيوان عاقل) في تعريف جنس الإنسان؛ فالإنسان إذن هو مفهوم ذهني كلي يلخص السمات المشتركة بين أفراده الموجودين بالفعل بعد تجريدها من العوارض المخصصة التي يتميز بها كل فرد من أفراده[1].

ويقصد **بالماصدق** الأفراد الذين ينطبق عليهم المفهوم؛ فماصدق الإنسان مثلا هم أفراده، كزيد وعمرو وسلمى وخديجة وجون ... إلخ، من بني البشر منذ خلق آدم إلى ما لا نهاية.

ومما يميز المفهوم أنه **كلي موجود في الذهن فقط**، ولا وجود له في العالم الخارجي، أعني في الواقع؛ فالإنسان مثلا غير موجود إلا في الذهن، في حين أن

(١) **الإنسانية صفة والبشرية نوع**؛ فليس كل بشر "إنسانا"، ولكن كل إنسان كائن بشري، لذلك نجد أغلب الآيات تخاطبنا بـ: يا أيها الإنسان. وقبل أن تُنفخ فيه الروح ويُسوَّى إنسانا كان بشرا، وبعد التسوية أصبح إنسانا؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾ وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ ﴿٢٧﴾ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة الحجر].

ماصدق الإنسان، أي الأفراد الذين ينطبق عليهم مفهوم الإنسان، موجودون في العالم الخارجي.

وقد تتعدد المفاهيم ويكون الماصدق واحدا كما في (أبو البشر)، (زوج حواء)، (الجد الأول للبشرية)، (أول رجل مشى على الأرض)، (أول مخلوق بشري) ... إلخ؛ حيث تشير كل هذه العبارات إلى شخص واحد هو آدم -عليه السلام- ولكن مفاهيمها مختلفة.

ومن قواعد المفهوم أن الزيادة فيه نقص في الماصدق، أي إنه كلما زيدت سمة في المفهوم نقص عدد الأفراد الذين يندرجون تحت ذلك المفهوم، فلو زدنا مثلا السمة "ذكر" على مفهوم الإنسان سيصبح كالآتي: "حيوان عاقل ذكر"، فسيقل عدد أفراده، لأن الإناث لم يعدن داخلين في المفهوم بعد تقييده بالذكورة.

والغريب في الأمر أن صاحب المصطلحين intension و extension هو الفيلسوف وعالم الرياضيات الألماني جوتلب فريجه Gottlob Frege الذي توفي سنة ١٩٢٥؛ أي إن الفلسفة الغربية لم تعرف هذين المصطلحين إلا قبل نحو قرن من الزمن، في حين أن المصطلحين المفهوم والماصدق متداولان على نطاق واسع في تراث العربية، ولاسيما في كتب المنطق، والأصول، والفلسفة منذ أكثر من ألف سنة.

١-٣-٢ التكييف اللغوي والتكييف العلمي للمفاهيم الذهنية:

إن إدراك الذهن البشري للمفهوم لا يتأتى من خلال التجزئة أو الاختزال؛ فعلى سبيل المثال، في **استعارة المفهوم** في البيت التالي:

يأيها العلماء يا مِلحَ البلد   من يُصلِحُ المِلحَ إذا المِلحُ فسد

لن تقوم أدمغتنا بتفكيك مفهوم **الملح** واستيعابه بوصفه مركب **كلوريد الصوديوم**، كذلك فإن فهمنا للفظ **الماء** لا يمكن أبدا أن ينصرف إلى المركب H2O، إلا في سياق الحديث عنه في تفاعل كيميائي مثلا، ما أريد أن أوضحه هو أن الدماغ لا يتعامل مع دلالة المفاهيم من خلال بنيتها التكوينية الأولية، بدليل أن هذه البنية قد تكون أصلا مجهولة لدى كثيرين من البشر. ولذلك تجد في اللغة العربية مثلا أن

الملح خرجت منه صفة مليح للدلالة على الجمال ... إلخ، مما نعرفه عن الاشتقاق بأنواعه، لأن الدلالة الأصلية التي يهتم بها الدماغ حول مفهوم الملح هي تحسين طعم الطعام، ومنه تحسين الجمال ... إلخ[1]، هكذا تُبنى دلالة المفهوم وتُكيَّف بين الطبيعة العلمية واللغوية، لأن الاختزال يُفقدُ المفهوم دلالته اللغوية تماما[2]. وسيأتي حديث مفصل عن **الجشتالتية وعلاقتها ببنية المفاهيم في الدماغ**.

(١) ومن اللفتات اللسانية العلمية أيضا أن العلماء يعدون (ملح الطعام) هو الأساس البيولوجي للحياة عموما، وهو في اللفظة الإنجليزية salt، وفي العربية عندما نريد إلقاء التحية نقول (سلام)، (رمز للطمأنينة والاستسلام)، وفي العبرية (شالوم) שלום، والتحية العسكرية salute ... إلخ؛ لنلاحظ أن الاشتقاق من الجذر نفسه لكلمة ملح salt الإنجليزية؛ فكأن الإنسان في تواصله مع بني جنسه ونوعه قد أخذ من عناصر الكون الأوَّلية ثم ركَّبَ مشتقا ماديا منها، عرف فيما بعد أهميته القصوى لوجوده، ثم اشتق من هذه الدلالة المادية دلالة لسانية استخدمها في التواصل والتفاهم، أي إن **اشتقاق الألفاظ هو اشتقاق كوني تواصلي بالأساس**، وليس اعتباطا كما ذهب سوسير وغيره، هو اشتقاق من جوهر عناصر الوجود الكوني ذاته، لنستطيع القول إن **البنية المفاهيمية للاشتقاق اللغوي التواصلي هي بنية كونية**.

(٢) لقد طور الألماني ليو فايسجربر Leo Weisgerber (١٨٩٩ – ١٩٨٤ م) مفهوم التصور اللغوي للعالم انطلاقا من فلسفة الطبيب النفسي الألماني فلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey (١٨٣٣ – ١٩١١ م) الذي رأى أن فلسفة الحياة الحقيقية هي التي تقوم على **أوسع معرفة ممكنة بالحياة**، وهي المعرفة التي تتيحها العلوم الإنسانية، التي يسميها دلتاي **العلوم الروحية geisteswissenschatenn**، وهي مجموع الدراسات التي تبحث في حقيقة التاريخ والمجتمع، وتشمل علوم النفس والتاريخ والاقتصاد وفقه اللغة والنقد الأدبي والأديان المقارنة وفلسفة التشريع، وكلها دراسات موضوعها الإنسان وأفعاله ومبتكراته. ونلاحظ أنها تلتقي أو تتقاطع بصورة ما مع الفلسفة اللغوية الهمبولدتية (نسبة إلى فيلسوف اللغة الألماني همبولدت Alexander Von Humboldt "١٧٦٩ – ١٨٥٩ م")، وكذلك بفرضية وورف وسابير التي سبق الحديث عنها، والخيط الجامع بين مجمل هذه النظريات يكمن في رؤيتها للصلة الوثيقة بين اللغة والفكر والثقافة؛ فاللغة ليست فقط أداة للتواصل، بل هي أداة للتفكر أيضًا، ومن هذا المنظور فإنها وسيلة أساسية لتقديم مفهومات وتفاسير للعالم الذي يحيط بأهل اللغة. هكذا تصبح اللغة عملية عقلية تصوغ أو تعكس رؤية العالم عند أمة من الأمم أو ثقافة من الثقافات. وقد نقل فايسجربر نظرية ارتباط اللغة بالثقافة من حيز الدراسات الأنثروبولوجية إلى الدراسات اللسانية بعدما اطلع على إنتاج السويسري دي سوسير Ferdinand de Saussure (١٨٥٧ – ١٩١٣ م). وخلاصة رأي فايسجربر أن **كل واحدة من كلماتنا تمثل منظورا خاصا نرى فيه العالم، وما نسميه مفهوما ليس سوى بلورة لهذا المنظور الذاتي**، أي إنه عبارة عن شكل ثابت تقريبا يفرضه المنظور، وهذا المنظور هو **اجتماعي** بالضرورة، لأنه يمثل الملكية الذهنية المشتركة لجماعة كاملة في حلقة التواصل، وهو أيضا **ذاتي**؛ بمعنى أنه يفضي إلى شيء من الاهتمام البشري الإيجابي الذي يجعل تمثيلنا المفهومي للعالم ليس نسخة دقيقة أو مطابقة للواقع الموضوعي (**عامل الخيال هنا والتخييل مهم**). وعلم الدلالة بهذا المنطلق يصبح دراسة تحليلية بامتياز لمثل هذه التطورات المتبلورة في كلمات، على حد قول عبد الرحمن الحاج صالح، رحمه الله، فالرموز في المعجم الذهني لا تمثل تطابقا مباشرا مع أشكال الواقع؛ فالنسخة الذهنية ليست مطابقة للخارج، بل هي نسخة تصوُّرية تقريبية لأجل إدراك كنه العالم والتكيف معه. وكل جماعة لها طريقتها في عزل الأجزاء والوحدات وتفكيكها وإعادة تركيبها، لأجل فهم العالم من خلال اللغة، في إطار منظومة عصبية شديدة الدقة والتطور. وهذا الكل المنظم أو المنظومة الدقيقة هي المعجم الذهني عند كل جماعة بشرية. وهنا تدخل الأنماط اللغوية مع

* فماذا عن الصورة الذهنية للمعنويات؟

المفاهيم المعنوية، مثل الشجاعة والكرم والسخاء ... إلخ، ليس لها صورة أنطولوجية واقعية، ولكنَّ لها ممارساتٍ يتهيأ الذهن من خلالها لبناء تصور حولها، وبالتالي ينشأ لها مفهوم؛ فالمفهوم = مجموعة من الصور الذهنية، ثم تعبير دال عليها. والمفهوم في حالة المعنويات عرضة لعامل البيئة وتغيراتها وثقافاتها وفق المجتمعات، وهذا هو منشأ التنوع والتباين الثقافي بين البشر كما قلنا؛ ولذا، فاللغة هنا لها دور فاعل في **تغيير العالم وليس مجرد التعبير عنه وعما فيه**، ولها سلطة ذهنية ـ كما سبقت الإشارة ـ تلعب بالمفردات وتهيئ الأذهان للمفاهيم، انزياحا وقربا من الراسخ المستقر، خصوصا في المجال التداولي الأرحب للحجاج والإقناع ... إلخ[1].

= الأنماط الثقافية، وهو أمر قد شغل إدوارد سابير في سني عمره الأخيرة بالولايات المتحدة وعمله على ما سماه **اللسانيات العرقية Ethnic Linguistics**.

يمكن مراجعة المزيد عند عبد الرحمن الحاج صالح: التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن الكريم، ص ١٠. وراجع في جوهر عملية التخييل والتخيل الذهني، عبد الرحمن طعمة: تداولية المعنى عند حازم القرطاجني .. الأسس المنطقية والتناول اللساني، أشغال مؤتمر حازم القرطاجني، تطوان، المغرب، نوفمبر، ٢٠١٧. والدراسة الأولى المستفيضة من هذا الكتاب.

(١) من المعلوم أن **أعمدة الحجاج والإقناع الثلاثة** ـ باختصار ـ كما أرساها أرسطو قبل الميلاد:

- **الإيتوس** (منتج الخطاب) **Ethos**: ويختص بكيفية إقناع المتكلم جماهيرَه بأهليته للخطاب وقدرته على سرد الحجج والبراهين.
- **الباتوس** (المتلقي) **Pathos**: ويختص بتلقي الجمهور للخطاب، وتتدخل هنا مجموعة من المتغيرات الخاصة بعواطفهم ومشاعرهم تجاه الموقف الخطابي برمته، وما يُسرد على أسماعهم.
- **اللوجوس Logos**: وهو الأمر الخاص بمنطقية الحجاج وبرهانية الأدلة؛ حيث يرتبط الأمر هنا بما يقدمه المتكلم من حقائق داعمة لفرضياته.

ويمكننا استعادة مقولة "جبيرت" ـ القرن ١٨ م ـ التي تلخص مثلث البلاغة القديمة: "إننا نعلم بواسطة الحُجج، ونزلزل بواسطة العواطف، ونكسب رضا الآخرين بواسطة الأخلاق." **فالحُجج** تناسب اللوجوس، **والعواطف** تناسب الباتوس، **والأخلاق** تناسب الإيتوس؛ ففعالية الإيتوس تتعلق باعتباره شيئا يغلف التلفظَ بشكل من الأشكال دون أن يكون ظاهرًا داخل الملفوظ، وهي الظاهرة التي صاغها "أزفالد ديكرو" مفهوميا من خلال تمييزه بين المتكلم المتلفِّظ والمتكلم باعتباره كائنا من كائنات هذا العالم، وهو تمييز يقابل **تمييز التداوليين بين الظهور والقول**؛ بمعنى أن الإيتوس يظهر داخل فعل التلفظ ولا يُقال من داخل الملفوظ نفسه، وبطبعه فهو يبقى في المستوى الثانوي للتلفظ، بما يفرض عليه تداوليًا أن يُشَاهَدَ، لكنه لا يشكل أبدا موضوع الخطاب. راجع تفاصيل هذا الطرح بعمق أكثر عند دومينيك مانجينو: مشكلات الحجاج بواسطة الإيتوس .. من البلاغة إلى تحليل الخطاب، ترجمة حسن المودن، ص ٧٦٦ وما بعدها.

١-٣-٣ كيف يبني الطفل مفهوما جديدا ؟

إن استجابة دماغ الرضيع منذ ولادته للمقطع اللفظي الذي تكون أصواته مُنسقة منتظمة يوحي بأن خوارزميات تعلم اللغة هي جزءٌ من البنية العصبية التي يُولد بها الأطفال؛ فالرضيع يبدأ في تعلم قواعد النحو من البداية، وهذه حقيقة إمبريقية مهمة جدا تدعم مسألة وجود نمط معين مُنشأ بالدماغ البشري، أو هو الحد الأدنى من القواعد التي تسمح بالتوليد بعد ذلك، كما ذهب إلى ذلك تشومسكي[١].

والعجيب أن حلقة الاتصال تنغلق تماما حينما يتفاعل الأطفال مع أمهاتهم؛ فالطفل يعلم تماما متى تكون أمه مهتمة به، **ويفضل صغار الأطفال الإنصات للغةِ الأم أكثر من الاستماع إلى حديث الكبار؛ فهم يعرفون أن لغة الأم موجهة إليهم،** وعندما يرى طفل صغير أمَّه وقد سقطت من يدها المقلاة على الأرض ويسمعها تقول: "آه"، فإنه يدرك أن كلمة "آه" لا تعني المقلاة أبدا، **أي إنه يعي متى تُعلمه أمه أسماء الأشياء**[٢]. ومعنى هذا أن معاني الكلمات لا تُكتسب إلا بعد أن يكون الطفل قد استطاع أن يُكوِّنَ صورا ذهنية ثابتة للأشياء والأحداث التي تشير إليها الكلمات ـ وهذا لا يمكن دون أن يتمطط الدماغ، إن جاز التعبير، وتتعقد الشبكات النيورونية لتتكيف مع المعطيات المحيطة كما هو معلوم عن اللدونة المشبكية العصبية ـ وإلا لما استطاع مثلا أن يعبر عن الشيء دون أن يكون أمامه؛ كأن ينطق بكلمة "بابا" في عدم وجوده؛ أي إنه يجب أن يكون قد تشكل لديه المفهوم الخاص بـ **دوام الشيء ذهنيا**، فلن تتكون لديه معاني الكلمات دون ربطها بالمفهوم الذي يُبقي على المعنى مرتبطا بصورته الذهنية حتى في غياب المُسَمَّى، لتتحول الكلمات إلى رموز تشير إلى مجموعة من المفاهيم المُكَوِّنة للخبرة الإنسانية والمعارف التي يحيط بها الفرد، كما تشير كذلك إلى العلاقات بين هذه المفاهيم.

---

(١) للمزيد من التفاصيل: عبد الرحمن طعمة: الدمج الجينومي البيولوجي في الدرس اللساني المعاصر .. بحث في الأوليات، ص ٧١ وما بعدها.

(٢) كريس فيرث: تكوين العقل، كيف يخلق المخ عالمنا الذهني، ص ٢٥٦.

ومهمة ذهن الطفل في مرحلة التكوين الأولى هي الوصول إلى المعرفة بكل أنماطها[١]، ومنها النمط اللغوي بالطبع، وقد قارن "قطامي" بين عمل الذهن عند الطفل وعمل الكاميرا[٢]، وهي الآلية نفسها التي تبناها بياجيه من قبل، وهي نفسها التي تدعم فكرة النيورون المرآة ـ وتلك قصة أخرى ـ؛ فالذهن عموما يسجل ويصور محتويات ذهنية قابلة للتخزين والاستعادة، لكن الفرق هو أن الكاميرا تسجل أشياء حقيقية دون أي تدخل، أما الذهن البشري فيمتلك آلية متفردة مبدعة هي **التخييل**؛ بحيث يستطيع أن يفسر ويبين التمثيلات الذهنية بصورة فائقة الدقة، فيما يُعرف بآلية بناء النماذج في الدماغ البشري[٣].

إن الطفل يبدأ بمجموعة من الأنماط الأولية Prototypes؛ بحيث يكتسب من البيئة المحيطة طريقة اقترانها بالمفاهيم والتصورات، ومن خلال البرنامج الجيني الموجود بدماغه والأبنية العصبية المتآزرة لإنتاج الطاقة اللغوية التصويتية ـ مما لا مجال لعرضه هنا ـ وتتطور هذه الأنماط إلى صور أعقد وأعقد على مدار الحياة؛ وهو ما نلاحظه في لغة كل شخص منا في معجمه التواصلي: لغة شاعرة، ولغة علمية، ولغة تواصل عادية ... إلخ؛ فالعملية هي سلسلة من **التكرار المعقد غير المنتظم أحيانا للنمط الأوَّلي** ضمن ضوابط من *الديناميكا العقدية الكسيرية*[٤]؛ فإذا أُنتهك النمط فإننا إزاء صورتين: الأمراض اللغوية ومشاكل الأرطفونيا كما يعرفها اللسانيون العرفانيون، أو الإبداع وظهور الجديد في اللغة، وفي كلٍّ ننتقل إلى حلقة جديدة من حلقات الاندفاع نحو مستقبل مجهول تماما !!

---

(١) أذكر أن الفيزيائيَّ الأمريكيَّ الشهيرَ "ميشيو كاكو" كان قد أقر في مقدمة كتابه الذائع الصيت: فيزياء المستحيل، أن كثيرا من الفضل في نجاح مساره المتألق يعود إلى **فترة طفولته**، وبالضبط يوم سماع خبر وفاة ألبرت أينشتاين، كان كاكو قد تعلق بصرُه بالصورة الشهيرة لأينشتاين في مكتبه وخلفه سبورة تضمنت معادلته الشهيرة غير المكتملة عما كان ينوي تسميته نظرية كل شيء (Theory of Everything). وإذا أخذنا في الحسبان أن **فترة الطفولة لا تزال في كثير من جوانبها الربع الخالي في علم النفس**؛ فيجب ألا نستهين بما يمكن أن يحدثه التحفيز الذكي على قدرات المتعلمين، خاصة صغار السن.

(٢) يوسف قطامي: نمو الطفل المعرفي واللغوي، ص ص ٣٦-٣٨، بتصرف.

(٣) راجع للمزيد من التفاصيل: عبد الرحمن طعمة: البناء العصبي للغة، مرجع سابق، ص ٤١ وما بعدها. وراجع المستويات الثلاثة من **التمثيلات الذهنية** المرتبطة بالتطور اللغوي عند بياجيه (التمثيلات الإشارية والرمزية والتمثيل بالإمارة والدليل)، المرجع نفسه، ص ٤٥ وما بعدها.

(٤) لهذه القضية إشكاليات كثيرة يعالجها المؤلف في أوراق علمية مفصلة، منها على سبيل المثال: نيوروبيولوجيا التوالد الذاتي وعلاقته بالمنوال المفاهيمي للسانيات.

وهناك ما يُعرف علميا بنوافذ الفرصة أو بالفترات الحرجة التي يمكن أن يحدث فيها نوع معين من التعلم، أو على الأقل يحدث فيها بسرعة ويُسر، مثل **تعلم إحدى اللغات الأجنبية**، فإذا ما تعلمتها بعد سن البلوغ، فسوف يُكْتَبُ عليك أن تتحدث بها بلهجة تنم عن أنها ليست لغتَك الأم، أما إذا تعلمتها وأنت طفل فسوف تتحدث بها بطريقة طبيعية مثل أهلها الأصليين. يحدث هذا الفارق، **لأن دوائر الدماغ التي تستبين اللغة والكلام تتجهز بتوصيلات عصبية جديدة وفقا للأصوات التي نسمعها فقط ونحن أطفال**. فنحن، بعد مرحلة البلوغ، فيما يتعلق بالأحرف والأصوات، نفقد التوصيلات والمسارات التي يمكن أن تسمح لنا بسماع الأصوات التي تنفرد بها اللغات الأجنبية. وبتعبير تطوري بيولوجي: لا يجد الدماغ أي داع لاستبقاء توصيلات تكشف أصواتًا لم يسمعها قط لسنوات بعد مرحلة الطفولة **(لغياب الحافز)** فيقوم بتثبيطها[1]. الذي يدعم هذه الفرضية هو ربطها بالتطور المرئي في عالم الأحياء، وقد ألحقوها بالسيطرة الكاملة من قبل الفرد على قدرته النحوية للغته الأم، وعدم تمكنه من هذا في اللغة الثانية إلا بعد صعوبة شديدة، وهي فرضية ذات جدل شديد في الأوساط العلمية الخاصة بالعلوم الإدراكية العرفانية، لأنها تُغفل الحافز البيئي الذي يؤثر على مرونة الدماغ ومطاطيته وقابليته للتعلم ... إلخ، ولذا فهذا الأمر حتى يكون تكامليا، يدخل ـ من وجهة نظري ـ في جوانب المعرفة كافتها، **فالممرات العصبية تنشغل وتُكف حسب الحاجة إليها**؛ قد نكون درسنا الكيمياء العضوية والفيزياء ... إلخ في مرحلة ما من الحياة، والآن لن تجد نفسك تذكر أي شيء حولها، إلا إذا أعدتَ التنشيط، فيُستثارُ المسار البيولوجي مرة أخرى، ليتجهز للشحن المعرفي؛ فكل العمليات المعرفية فيما يخص الخبرة القديمة والتلقي المستمر بسيرورة الحياة تتطلب من الدماغ تنظيم هذه المسارات وتلك الممرات، من خلال التنشيط والكف، حتى يستطيع التحكم في ترتيب أولويات النشاط العصبي.

وعليه ففترة نوافذ الفرص هي أيضا فترة حساسة جدا، وهناك من قَبِلَ الأمر وقال إذن هي ليست فترة واحدة ونستطيع من خلال التجريب رصدُ عدة فترات

(١) للمزيد من التفاصيل والمعلومات:

Cedric, Boeckx: Language in Cognition; Uncovering Mental Structures and the Rules behind them, *How the Mind Grows*, P 43.

يمكننا تسميتها الفترات المُثلى المطردة على مسار مراحل التعلم الأولى المبكرة، لأجل الاستفادة القصوى وانتهاز أكبر كم من نوافذ الفرص لتعليم المعرفة واللغة في مراحل الطفولة المبكرة(١).

٢- ١-١ النمذجة العصبية والتمثيل الرمزي للمفاهيم:

إننا نعرف يقينا أن كاتب الروايات ـ على سبيل المثال ـ لديه في ذهنه شخوص وأحداث وتفصيلات مكتملة الأركان أثناء فعل الكتابة، لكنه لا يجب عليه بالضرورة أن يكتب كل التفاصيل، فهو يرى في ذهنه أمورا شديدة التشابك لا يمكنه أبدا أن يسردها جميعا؛ فصياغة الذهن للتصورات تختلف تماما عن الصياغة التعبيرية اللسانية، ذلك أن اللغة **مصطَنَعة** كما بين تشومسكي وغيره، هي فقط وسيلة نخترع لها الرموز لمحاولة توصيل شيء من الذهن وما يحمله من تصورات معقدة عن العالم. وعليه، فنحن في فعل الكتابة نقوم بنقل شفرات الدماغ البيولوجية المعقدة من خلال الرمز اللغوي الكتابي، الذي ينتقل أثناء القراءة إلى ذهن المتلقي، الذي يقوم بدوره بعملية إعادة فك التشفير وبناء التصورات من جديد، بل وإعادة بناء تصورات مغايرة تماما ربما عن التي كانت في ذهن الكاتب، بل إن الأعجب أننا إذا أعدنا قراءة ما كتبناه أو حاولنا قراءته من جديد سنجد مجموعة أخرى جديدة تماما من التصورات قد حلت في الذهن(٢)، والمخ نفسه يتأثر ـ من خلال المجال البصري ـ بمثيرات لا حصر لها، تسهم بقوة في عملية تشكيل المفاهيم الكامنة، لأنه يقوم

(١) طبعا الأمر له مداخل تربوية وبيداجوجية واسعة النطاق؛ حيث نجده في نظريات كثيرة عن التعليم المبكر والتعليم المرن، والتعليم المنزلي (اللامدرسي) ... إلخ، وهو اتجاه تتبناه العالمة الإيطالية ماريا مونتيسوري Maria Montessori ومن إنجازاتها أنها تمكنت ـ من خلال الأدوات التعليمية ـ أن تقدم للطفل المعرفة عن طريق حواسه، وأنشأت فكرة بيوت الأطفال عام ١٩٠٦. ومن المؤسسات التى تهتم بفلسفة الطريقة وأدواتها داخل الوطن العربى مؤسسة نانانيس التعليمية Nananees Edu. هناك أيضا العالم النمساوي فالدورف، الذي أسس ما يُعرف في أوروبا بمدارس فالدورف Waldorfschuleوتعتمد تلك المدرسة على نظام خاص من التعليم لا يقتصر على المواد العلمية وإنما على المواد العملية والفنية التي يزاول فيها التلاميذ مهارات جديدة ويتعلمون الموسيقى والرسم ... إلخ، أي أنه يركز على تنمية الجوانب المعرفية في هذه المرحلة المهمة من حياة الطفل. وهناك أيضا مدارس كالفرت Calvert School في بلتيمور ... إلخ.

(٢) يمكن مراجعة الكثير من هذه الآليات، انظر: عبد الرحمن طعمة: المقاربة العرفانية للقراءة النصية: دراسة في مرتكزات الإدراك الذهني للغة، ص ١٢ وما بعدها.

بعمليات تعرف نمذجي Pattern Recognition فائقة وخيالية، وغير قابلة للمحاكاة الحاسوبية حتى يومنا !!

والغريب أنه يمكنك بسهولة شديدة التحدث بأي لغة دون تعلم قواعدها في شكلها المدرسي، لأن بنية اللغة الطبيعية في أدمغة البشر واحدة، ولأن لبنات المفاهيم عن العالم الواقعي واحدة ومركزية، الاختلاف فقط في الاستعارات وأنظمة المزج التصوري لدى مختلف الأجناس البشرية. فنموذج الاتصال واحد بيننا جميعا، فقط خصوصية البارامترات هي التي تخلق فروقا معينة بين اللغات. وقد ضرب تشومسكي مثالا عن هذا في مقابلة شهيرة له عام ١٩٨٩؛ حيث قال إن تدريس الفرق مثلا بين shall و will هو نوع من الهراء الذي لا يتذكره هو شخصيا ! إذ بين أنه لا يدري الفرق، وهذه هي لغته الأم، بين العبارتين: I shall or you will، وأوضح أن هذه **أنساق مصطنعة**، لذلك تُدرَّسُ تحت بند **القواعد**؛ فعليك أن تعلم الناس كيف يقولون: Him and me عوضا عن: He and I وهكذا[١]. لكنك تعلم أنه في الفصحى المعيارية (الرسمية) لا يجب أن تستخدم ذلك، وأنه يجب الالتزام بنمط من التراكيب؛ بمعنى مراعاة مقام الكلام كما عندنا في البلاغة العربية. وخلاصة رأيه، ونوافقه عليه، أنك تستخدم اللغة الطبيعية على سجيتك في التواصل العادي، أما ***لماذا يتعلم الناس اللغة***؟ فلأنها مصطنعة، ولأنها ليست لغة فكرهم أصلا، بل إنها ليست لغةً ممكنة بالمعنى الذهني التصوري للغة[٢].

وجزءٌ مهم من معرفة اللغة هو **عملية تفكيك الأصوات (كوديًّا)** التي يسمعها ويتلقاها ويعالجها الجهاز السمعي العصبي، ثم عملية أخرى مهمة جدا، هي **تحويل هذه الأكواد والرموز الصوتية المسموعة إلى منظومة تلائم جهاز التصور الخاص عند المتلقي**، ولذلك كان حقل **الدلالة التصورية** من أجل فهم فحوى المعاني في حلقة الاتصال البشري من أخطر مباحث الدلالة العرفانية المعاصرة وأهمها.

---

(١) اللقاء كاملا على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=il_CsFTo4oI

(٢) يمكن مراجعة رياض عثمان: العربية بين السليقة والتقعيد .. دراسة لسانية، لمناقشات حول مسائل الفطرية والسليقة والسجية ... إلخ.

٢-١-٢ والحقيقة هي أن الطفل في فترة ذروة تعلمه للمفردات في معجمه الذهني قد يتلقى كلمة كل ساعة تقريبا بمجرد سماعها مرة أو مرتين، **ثم يربطها بالمفهوم في دماغه**[١]. ولذلك فإن مجمل آراء العلماء حول مسألة المفاهيم هو أن *المفهوم في حد ذاته بما يشمله من ثراء وتعقيدات وتصورات قابع بطريقة ما هناك في أعماق الدماغ، لكنه ليس بصورته المستوِيَة كما عند الراشدين الأسوياء، له بنية أصلية جينية، وممرات عصبية، ينتظر صوتا ما أو إشارة ما ليقترن به/ـها فينشأ التعبير*؛ بدليل أن هناك أمورا ميتافيزيقية لا يمكننا أبدا أن نفهمها مهما حاولنا؛ مثل قضية الروح، والغيوب، والموت، وكثير من مشاكل العقل البشري النفسية ... إلخ؛ الأمر ببساطة هو أن هذا المفهوم الميتافيزيقي نفسه لا أساس له في الدماغ، ولا سبيل لتطوير شيء من العدم، **فماذا عن تعلم الجديد**؟ الإجابة ببساطة هي أن هذا الجديد ليس جديدا صرفا كما نعتقد، بل إن له ارتباطا ما خفيا بالمجموعة الأساسية التي خُلق العقل بها، التي تنمو وتتشابك فتظن أنك أنشأت مفهوما جديدا لم يكن موجودا، والأمر هو مثل حالة **التوليد اللفظي** من الحروف الـ ٢٨ في اللغة العربية على سبيل المثال؛ فهل يمكن مثلا أن تنشأ كلمة بها حرف غير هذه المجموعة من الأحرف؟ بالطبع لا، وللتتابع الفونيمي نفسه في العربية ضوابطُه، التي إذا اختلت خرجت الكلمة من النسق العربي إلى اللغط العام غير المعلوم في هذه اللغة. وهكذا ما نتعلمه من مفاهيم وما نُحوِّره ونُعقدُه من تصورات؛ هي تنويعات لمجموعات أساسية مُنشَأَة داخل أدمغتنا. الأمر يبدو قريبا من هذا الطرح التفسيري؛ خذ مثالا بسيطا: فنحن جميعا بكل أطيافنا وألواننا ـ الأصحاء بالطبع ـ لدينا المفهوم الجوهري نفسه عن: الشارع والحائط والطائرة والشعب والطعام ... إلخ، وكل هذا ينتقل من جيل إلى آخر؛ ولن نستطيع القول مثلا: إننا نأكل الطائرة ونطير بالطعام ... إلخ، حتى الإطار الاستعاري المزجي معلوم أنه استعارة، ويعينه الذهنُ بوصفه استعارة، وننص عليه ونبحث فيه عن القرائن، وإذا أردنا إدخال اعتباطية جديدة للمصطلح فسنحددها، كما قلنا من قبل، ... إلخ، وحتى هذا النسق الاستعاري له دلالاته

(١) للمزيد من التفاصيل:

Monica, Tamariz: Exploring the Adaptive Structure of the Mental Lexicon, Ps: 7-43-52.

وأخيلته، لكن الطبيعة الدلالية الوضعية الأصلية واحدة؛ ما أقصده هو أننا جميعا لدينا الحد الأدنى من هذه المفاهيم، التي بتعقدها وتشابكها تتطور البنية العصبية من دماغ طفل رضيع إلى دماغ عالم ونبي وولي ... إلخ، وفق ما وصلت إليه منها وما استوعبته وكيَّفته، وهو أمر خاضع للطبيعة المطاطية للدماغ البشري؛ تلك اللدونة العصبية الشبيهة بتوسع الكون ذاته.

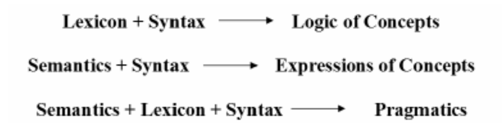
٢-٢ توضيح وتحليل لهذه النمذجة:

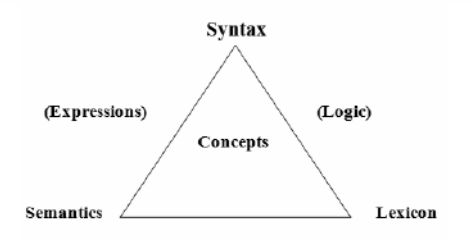
الفرضية هي أن البشر يولدون قادرين ـ على حد سواء ـ على تعلم أي لغة كانت والتعبير بها عن المفاهيم والتصورات في أذهانهم، وإن كان ذلك، فلا بد ـ بالتبعية ـ من وجود خصائص تشترك فيها اللغات جميعا، تجعل تعلمها سهلا، ومن هنا كان الاتجاه نحو البحث في الذهن (النموذج الداخلي)؛ فلغات البشر ديناميكية وقادرة على التعبير عن عدد لا نهائي من الأفكار، ولا تفسير لذلك سوى احتمالين[1]:

- الكفاءة الذهنية Aptitude
- والاستعداد المسبق Predisposition

وعليه، نقترح أن يكون البناء المنطقي للمفاهيم المعبَّر عنها باللغة متخذا قاعدة التكوين التالية وفق **البارادايم الدماغي**:

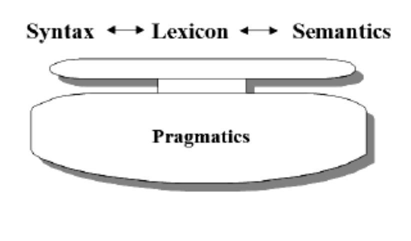
(١) دومينيك مزوني: قيود النحو الكلي: كيف يكتسب البشر القدرة على الكلام، ص ٣٦. وراجع: عبد الرحمن طعمة: الدمج الجينومي البيولوجي في الدرس اللساني المعاصر، مرجع سابق، ص ٧٥.





فمنطقية المفاهيم الحاملة للفكر البشري ـ برأيي ـ تأتي من **التفاعل بين المعجم + الحد الأدنى من التركيب Syntax الحامل للمفردات**؛ أعني أقل عدد ممكن من الوحدات التي يمكنها أن تحمل دلالة المفردات في الذهن؛ من قبيل عبارات: قرص الشمس، جناح الطائرة، السماء والأرض ... إلخ. فأي مفهوم يأخذ منطقيته الدلالية في البراديم التكويني له في الدماغ الذي يقوم بآليات التخزين والاسترجاع المعقدة من خلال هذا الحِمل الذهني.

أما **التعبير** عن هذه المفاهيم وإنشاء الجمل المعقدة المحمولة بباراميترات (مقاييس أو وسائط) التركيب حسب كل لغة فيأتي من خلال **التفاعل بين التركيب + الدلالة**، وهو تفاعل مؤسَّسٌ على المنطقية المخزنة عن المفهوم في الدماغ **(المعجم+التركيب)**. وهذا الاتساع هو ما يولد لنا أنحاءً Grammars ذات قدر معقول من الاشتراك بين اللغات المتمايزة الباراميترات كما هو معلوم. وتستمر ديمومة **السيرورة اللغوية** بالتفاعل بين الروافد الثلاثة المكونة للمفاهيم: **التركيب + الدلالة + المعجم** لتنشأ عنهم **التداولية** (استعمال اللغة)، وهو النتاج اللساني النهائي الذي يعقب العمليات الذهنية المعقدة داخل الدماغ؛ فيما يمكن أن نطلق عليه **الشبكة الدلالية الذهنية لبنية المفاهيم**:



ولذلك يمكننا صياغة المشاكلة التالية: **إذا كانت الخلايا معادلا تصويريا للكلمات، فإن الأنسجة هي المعادل النمذجي للجُمل**؛ أو إن شئت التجزيء قل: **الذرات هي الكلمات والجمل هي الجزيئات والنصوص هي الجزيئات الضخمة، وأخيرا الخطاب هو الخلية بتمامها.** فالعملية التكوينية في المعجم الذهني أشبه ما تكون تماما، من جهة الموازاة الجسدية وبيولوجيا الرصد والرصف والإنتاج، بما يحدث على مستوى الشريط الوراثي وتتابع الأحماض الأمينية وكودونات الـ DNA لإنشاء الخلايا المتخصصة المكونة للأنسجة[١].

٢-٣ اللغة الإنسانية هي الجهاز الرمزي الكوني الأشمل:

اللغة في الواقع هي مؤسسة إنسانية ضمن مؤسسات أخرى كثيرة، ووفق جون سيرل هي المؤسسة الرئيسية من بين المال والحكومات والزواج والألعاب، التي لا تقوم لها قائمة دون اللغة، على حين أن اللغة لا تتطلب المؤسسات الأخرى لوجودها؛ فهي كيان قائم بالذهن جاهز للاستخدام مباشرة. وهناك جوانب كثيرة في اللغة مثل الأفعال المساعدة والقدرة التوليدية اللامتناهية للنحو ... إلخ، لكن السمة الخاصة جدا بها هي **الترميز Symbolization**؛ فالبشر لديهم قدرة على استعمال شيء لتمثيل شيء آخر أو تصويره أو التعبير عنه أو الرمز له، ويمكننا ملاحظة سيطرة اللغة على الواقع المؤسسي الذي نعيشه من خلال ما أسماه "سيرل" (**مؤشرات الوضع**) من مثل خاتم الزواج والزي الرسمي والشارات وجوازات السفر ورخص القيادة ... إلخ، **فكل هذه الأمثلة لغوية**، حتى إن كانت لا تَستعمل الكلمات[٢]؛ فلبس خاتم الزواج هو فعل كلامي مقبول عرفا يثير مفهوما اجتماعيا مألوفا، مفاده: أنا متزوج. وارتداء زي الشرطة كذلك: أنا عضو شرطة، وإظهار جواز سفر سليم في المطار دون أن تكون حتى على معرفة بلغة

(١) وقد ناقشنا كل هذه القضايا وأكثر منها في كتابنا: البناء العصبي للغة.

(٢) جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ص ١٩٠. وانظر كذلك سوزان شنايدر: الخيال العلمي والفلسفة، من السفر عبر الزمن إلى الذكاء الفائق، الفقرة (٢-١): المخ آلة نحوية تقود آلة دلالية، ص ٢٢٨، حيث أشارت إلى التحليل الحاسوبي للعمليات العصبية التفكيكية للمخ وكيفية الإفادة منها في بناء نموذج روبوت عاقل يمكنه الترميز وفك الترميز اللغوي لإنشاء نوع من التواصل.

الفاحص هو رسالة لغوية بين عقلين واعيين يقول أحدها: إني مسافر إلى هنا ويَـرُدُّ الآخر: تفضل أوراقك سليمة، وربما لم ينطق أي منهما ببنت شفة !! هذا ما نتحدث عنه دوما حول بناء النماذج الإدراكية داخل المخ وقدرة الدماغ على التخمين والتنبؤ والتوقع ... إلخ، وفقا لمطاطيته غير المحدودة. وهذا ـ تداوليا ـ هو التخاطب من خلال ما لا تقوله الكلمات.

لقد اتجه الباحثون الآن في العلوم العرفانية إلى النظر للذهن على أنه صورة من صور **البرامج المعلوماتية**، ومنه التصور القالبي للغة على أن مكوناتها اللسانية ووحداتها منفصلة وتعمل بالتسلسل الواحدة تلو الأخرى في الدماغ، ما يمكننا بالتطوير من الوصول إلى نموذج صناعي ذكي يُخضع السيرورات العقلية للُّغة لمفاهيم فسيولوجيا الأعصاب التطبيقية لتقديم باراديم Paradigm واع بمنظومة اللغة من خلال تسلسلة للتمثل الرمزي في هندسة عصبية لسانية موازية، على نحو [1]:

- يتكون العالم من أشياء ومن حالات هذه الأشياء.
- المعارف عبارة عن تمثلات رمزية للأشياء وحالاتها.
- تتحدد مهمة الذكاء الصناعي والسيكولوجيا واللسانيات في **إنشاء التمثلات الرمزية الخاصة بالمعارف وبالكيفية التي يمكن عن طريقها الاشتغال حول هذه التمثلات.**

ولا يكتمل النموذج بالترميز وحسب، بل لا بد من الاقتران بإدراك كنه الأشياء، وهو أمر ليس لسانيا فقط، بل مرتبط بالزمان والمكان والقصد ... إلخ، لأن إدراك أي ظاهرة يتوقف على محيطها المكاني وحيزها الزماني وتوجهها ... إلخ[2].

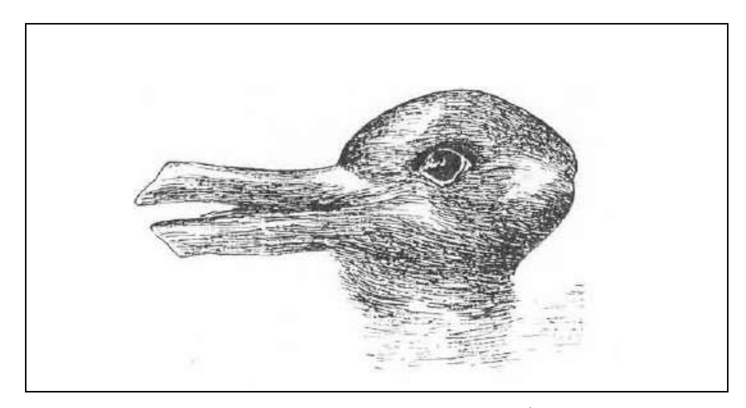
٢-٤ إدراك الدماغ للنماذج الكونية وعلاقته بتشكل المفاهيم:

من المعروف أن ثلث الدماغ الخلفي مخصص للبصر، وأن إدراك أي شيء يتوقف على المنظور، بمعنى المكون الذهني الذي تنظر إلي الشيء من خلاله

(١) الرأي للباحث الغالي أحرشاو، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، المغرب، في ورقة بعنوان: العلوم المعرفية وتكنولوجية المعرفة، على موقع علم النفس المعرفي، بتاريخ ١٧/ ٧/ ٢٠٠٩، الرابط:
http://www.psy-cognitive.net/vb/t1238.html

(٢) عالجنا هذه القضايا في بحث: ميكانيزمات الإدراك في العقل البشري: دراسة في أساسيات اللغة والوعي من منظور تكنو – عصبي، مؤتمر اللغة العربية الرابع، المجلد (٩)، ص ص ٣٩ – ٥٥.

(الزاوية، والمعلومات السابقة ... إلخ)؛ **فالمنظور = الحقيقة**. والكثير من الأشياء تصل العين على شكل فوتونات تمتصها الشبكية، والصورة الشبكية تصل مشوَّهة، لكن علماء النفس الجشتالتيين قد بحثوا في ذلك، ووجدوا أنه بمقدور الدماغ أن يتلقى المنبهات وينظمها بوصفها **كليات متسقة** Coherent Wholes، وفي مقدور المرء أن يتلقى المنبه ويدركه على أنه شيء ما، وفي ثانية أخرى يدركه بوصفه شيئا آخر، والمثال الشهير عندهم هو نموذج (البطة/ الأرنب)، كما في الشكل؛ فأنت قد تدرك الشكل على أنه رأس أرنب أو رأس بطة[1]:



صورة توضح ما يُعرف في حقل الإدراك بـ Duck-Rabbit Illusion

وقد يدخل ذلك ضمن ميكانيزم شهير بالمخ يُعرف باسم **التحكم في الانطباع الأوَّلي Priming**، وهي آلية تخفف من عمل القشرة المخية قبل الأمامية Prefrontal Cortex المسئولة عن التفكير الواعي، وتُنشط هذه الآلية المناطق الخاصة بالقدرات اللاواعية، لماذا ؟ لأن المخ ـ من خلال هذه الآلية ـ يبحث دائما عن الطرق المختصرة Shortcuts لإدراك الأشياء العابرة، ويحتفظ بجُل الطاقة العصبية للأشياء المهمة، من مثل القرار اللاحق والمصيري، كالسفر أو تغيير المهنة ... إلخ. ولذلك

(١) للتفاصيل والشروح، جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي .. نظرية للإدراك، ترجمة إيهاب عبد الرحيم علي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٤٥٦، يناير ٢٠١٨. الرؤية والخلفية، ص ٧٩. وتفاصيل حول هذه الصورة ص ٨٣.

قال علماء النفس **إن الرؤية للإدراك مختلفة عن الرؤية للفعل**[1]. وتعدد الأجهزة الحركية البصرية يؤدي إلى أن يتحكم كل منها في سلوك معين، مثل حركات العين وتعديل الوضع وقبضة اليد ... إلخ؛ بحيث تتعامل هذه الأجهزة بالتوازي مع مناطق التربيط العصبية من أجل تقسيم الأشياء وتصنيفها وتعرُّفها.

وعند الجشتالتيين ـ بالإضافة إلى الكليات المتسقة ـ أننا داخل حقل الوعي برمته نميز بين: الصور التي ندركها، والأرض التي ندركها عليها؛ فمثلا ترى القلم في خلفية الكتاب، والكتاب في خلفية المكتب، والمكتب في خلفية الأرض، والأرض في خلفية الغرفة، إلى أن تصل إلى أفق حقلك الإدراكي أنت بكامل أجزائه[2]؛ **فالبناء الجشتالتي للوعي** له ميزتان سيكولوجيتان:

- مقدرة الدماغ على تنظيم الإدراكات بوصفها كليات متسقة.
- مقدرة الدماغ على التمييز بين الصور والخلفيات.

وهناك حالات أكثر غرابة عن الخطأ الذي يمكن أن يحصل في الإدراك الحسي يبدو فيها **الوهم** أكثر وضوحا؛ فربما يتخيل الإنسان، على سبيل المثال، ظروفا تصبح فيها تجاربه الحسية بعيدة كل البعد عن إمكانية الوثوق بها بوصفها دليلا مؤكدا على الطبيعة الفعلية لتلك الظروف في بيئة معينة. ربما يتحقق ذلك بإخفاء الألوان الحقيقية للأشياء في تلك البيئة من خلال استعمال أضواء **فلورسنت**، أو اللجوء لحيل بصرية لتشويش إحساس الإنسان **بالمنظور**، الذي يعد أهم ميكانيزم في الإدراك، من أجل إعطاء انطباع أن هذه الأشياء أقرب أو أبعد مما هي عليه في الواقع، ووجود خطأ من هذا النوع في الإدراك الحسي يذكرنا بأنه فيما يتعين علينا الاعتماد على قدراتنا الإدراكية الحسية في الحصول على كثير من المعرفة عن العالم لصياغة المفاهيم التي تشكل خريطة الوعي كله، فهناك دائما احتمال وارد لأن تقودنا هذه القدرات للتوصل إلى اعتقادات زائفة إذا تُركت دون تمحيص[3].

---

(١) راجع المزيد من التفاصيل والأطروحات: كريستوف كوخ: البحث عن الوعي .. مقاربة بيولوجية عصبية، ص ٣١٦، وما بعدها.

(٢) جون سيرل، العقل، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٣) دنكان بريتشارد: ما المعرفة؟ ص ١٢٠.

إنك إذا تأملتَ الانطباع البصري الذي ينشأ عن رؤية واحة حقيقية رائعة الجمال في الأفق، وقارنتَ ذلك بانطباع بصري يوازي هذا الذي ينشأ عن منظر وهمي لواحة في الأفق لدى شخص يعاني من حالة **الهلوسة** Hallucination فستكون المشكلة كالتالي: هذان الانطباعان البصريان ربما يكونان متشابهين تماما، وتتمثل المعضلة في أنه إذا كان هذا الاستنتاج صحيحا فعندئذ تكون تجربة إدراكنا الحسي غير معبرة عن العالم ذاته، لكنها شيء يقصر عن إدراك العالم؛ فهناك شيء مشترك في كلتا الحالتين: الحالة الإيجابية التي لا تتعرض فيها حواس المرء للخداع (عندما ينظر إلى واحة حقيقية)، والحالة السلبية التي تتعرض فيها الحواس للخداع (عندما يكون ضحية للهلوسة). هذا السياق في التفكير، الذي يستفيد من خطأ غير قابل للاكتشاف في الإدراك الحسي لغرض تسليط الضوء على حالة خداع غير مباشر ضمن تجربة الإدراك الحسي، يُعرف عند علماء النفس باسم **الدليل المستمد من الوهم**[1]. ودون الخوض في تفاصيل أكثر تعقيدا، نعود فنقول: إن ما ندركه بالفعل هو نماذج المخ عن العالم وليس العالم ذاته، فكنه العالم وحقيقته المطلقة لا يدركه مخلوق أبدا.

- **أما الكيفية العصبية التي تقدم مقاربة لمثل هذه الأمور، فسنطرحها باختصار في الفقرة الموالية.**

٣-١ الأرضية العصبية لتشكلات الوعي المفهومي بالمحيط الخارجي (قشرة الدماغ):

القشرة الدماغية في الفص الجبهي (الأمامي) يتحدد دورها الأساسي في عمليات تحليل الروابط المتوالية والتراتبية والتابعة، وهي عمليات حوسبية صرف، لها أسس رياضية ذهنية لا يتسع لها المقام، كما تنسِّقُ بشكل محوري عمليات التضمين المتكرر للعبارات المتداخلة، التي تزود اللغة بنظامها المفهومي الاقتصادي في التعبير التواصلي، وتقوم بعقد العلاقة التآلفية المناسبة لتتابع من مثل:

(١) بريتشارد، المرجع السابق، ص ١٢١.

(القط / فأر / قتل)؛ حيث تحدد ـ بمساعدة مناطق أخرى للتنسيق ـ أيَّ الكلمات في هذا التتابع هو الفاعل وأيها المفعول، وكيف يتصرف الفعل ليتفق مع جنس الفاعل، حسب باراميترات كل لغة ... إلخ. فسيطرة مقدم الفص الجبهي حاسمة في عمليات التركيب النحوي ودلالية مكوناته حسب المنطق أثناء الخطاب؛ بمعنى آخر: ***قشرة مقدمة الفص الجبهي*** هي المسيطرة على **ميكانيكا إنتاج التركيب اللغوي الملائم لطبيعة المفاهيم المخزنة والمستثارة والمنشَأة في الدماغ البشري**(١).

وليس معنى تنسيق الفص الجبهي لهذه الآلية النحوية أن النحو متمركز به، لكن المقصود هو السيطرة التنظيمية على الوظائف الفرعية المقترنة بالعمليات النحوية البنائية للتعبير اللغوي، من خلال آليات الاستدعاء من المعجم الذهني ومنظومة الذاكرة، وتنسيق المخيخ للتسلسل الصوتي (الفونيمي) الملائم، وتداخل تلافيف الطلل العصبي والوصاد ... إلخ؛ بمعنى آخر، فإن الأمر أشبه **بعناقيد نيورونية معقدة** تتعامل مع التصورات القادمة على هيئة مدخلات للمعالجة البصرية والسمعية ـ كما تقدم ـ تنتظمها مناطقُ من القشرة ذات التخصص الوظيفي المنسِّق أو المسيطِر أو المحرِّك، حسب المُخرَج. وهو ما أدى بالعلماء إلى وضع **أطلس الدماغ** اعتمادا على اللغة الإنجليزية، والباب مفتوح للغات الأخرى لوضع **الأطلس العالمي الدماغي للغات البشرية المتنوعة**(٢).

إن الحقيقة العرفانية الكبرى لآلية تنسيق الدماغ للغة ـ التي تعنينا هنا ـ هو ما يمكن تسميته بـ **فائض السعة الوظيفية للشبكة النيورونية الدماغية** من حيث التكوينات البديلة التي تأتي نتيجة لمطاطية النسيج العصبي؛ بحيث يمكن تعبئة **محطات التشغيل المتنوعة** في الدماغ وتحميلها لأداء مهام لغوية غير مسندة إليها أصلا (المخيخ على سبيل المثال، والحُصين) حين يحدث قصور ما في منطقة تُعنى أساسا

---

(1) Deacon, Terrence W: The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and The Brain, P 299.

(٢) راجع أطلس الدماغ الذي وضعه علماء أعصاب من جامعة بيركلي، كاليفورنيا، ٢٠١٦، حول **الشبكة الدلالية المفاهيمية للدماغ:**

http://gallantlab.org/huth2016 /

وراجع المقالة العلمية المهمة التي نشرتها مجلة Nature حول هذه المسألة الجوهرية:

http://www.nature.com/nature/journal/v532/n7600/full/nature17637.html#f2

بالنشاط اللغوي (مثل بروكا)، ويحدث هذا، وفقا لديكون وآخرين[1]، في حالات، منها الضغوط الآنية للمهام الإدراكية المتنوعة التي تتداخل بقوة مع النشاط اللغوي، بما يتطلب بالضرورة العمل التنسيقي التام بين مختلف مناطق الدماغ؛ **فاللغة لا تعالجها طاقة عامة للتعلم، بل منظومات فرعية إدراكية غير متجانسة من حيث وظائفها، وليس من بينها ما يُعد ـ وفق تصميمه ـ معالجا مركزيا عصبيا للغة.** وهذه العملية تحدث دوما في الدماغ، **محكومة** بطاقات الحركات العصبية الأيضية Metabolic والديناميكية، ومعالجتها للمثيرات عبر المسارين: السمعي والبصري، **ومنضبطة** بالبرنامج الجيني الدماغي الذي **يتطور ذاتيا**؛ وهو ما يدخل فيما يُعرف **بنيوروبيولوجيا التوالد الذاتي**، ولنا أفكارٌ حولها نعمل عليها.

* ويمكن إجمال المراحل التنسيقية للقشرة ومختلف المراكز في الخطوات العصبية التالية[2]:

١- تأسيس طائفة من روابط الدليل الموضوعي بين العلامات (مثل الكلمات) والموضوعات (الأشياء والأحداث) موضوع الخبرة [بناء شبكة علاقة التصورات الذهنية].

٢- تأسيس مجموعة تنسيقية من روابط الدليل الموضوعي بين علامات مختلفة في صورة تبادل منطقي وعلاقات إحلال [فحص منطقية الاختيار والاستدعاء].

٣- إدراك أوجه التطابق (**المظاهر الأيقونية**) بين العلاقات التوليفية (علامة وعلامة مثلا) والعلاقات الضمنية بين مختلف الموضوعات التي تشير إليها العلامات.

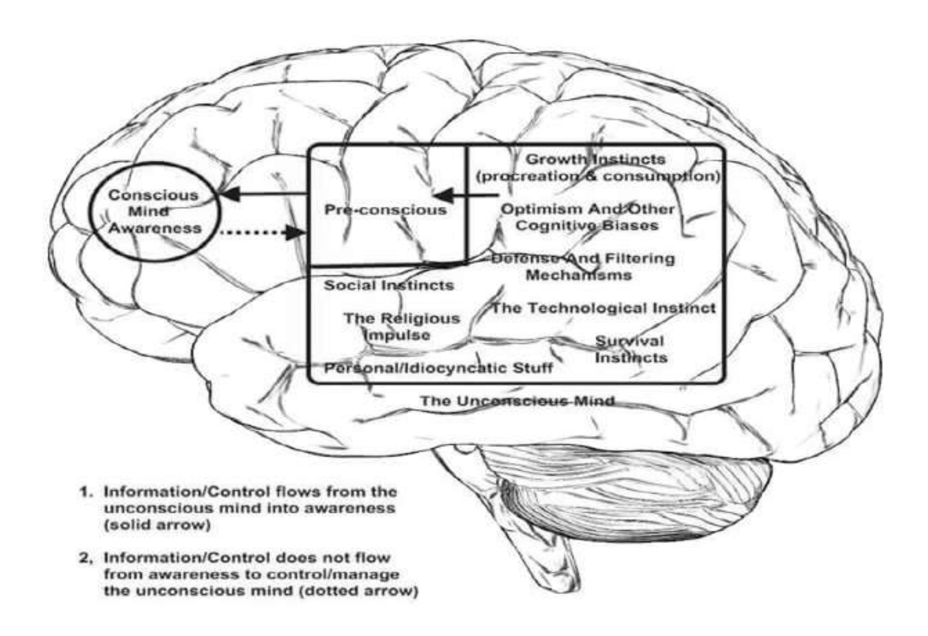
وحين تتآلف كل هذه الأجزاء للغز الرمزي وتتواءم معا يتيسر **طريق مرجعي مختصر**؛ حيث يصبح بالإمكان استخدام العلاقات الضمنية في توليف العلامات (مثل العبارات والجمل) بشكل مباشر للإشارة إلى العلاقات بين الموضوعات المادية والأحداث لتشكيل المفاهيم، وما أن يصل المتعلم إلى إدراكه لهذا التطابق غير المباشر لعلاقات الإشارات مع علاقات الموضوعات حتى يمكنه أن يحول الانتباه بعيدا عن الروابط الأكثر عيانية للدليل الموضوعي؛ بكلمات أخرى، يصبح قادرا على استبعاد

(1) Deacon: Ibid, Pp 314-316.

(2) Dana, H. Ballard: Brain Computation as Hierarchical Abstraction, Pp 69-71.

البحث في منطقية كل رابط بين المثير وما لديه من مخزون عنـه، ليتحـول إدراكـه إلى صورة أكثر تلقائية. ويسمح هذا المنطق التوليفي للعلاقات فيما بين العلامات بتهيئة دعم قوي للذاكرة للاستعادة وإعادة البناء والنمذجة عند الحاجـة، في دورة عـصبية مستمرة.

- انظر الشكل التالي الذي يوضح بنية تيار الوعي/ اللاوعي في الدماغ(١):

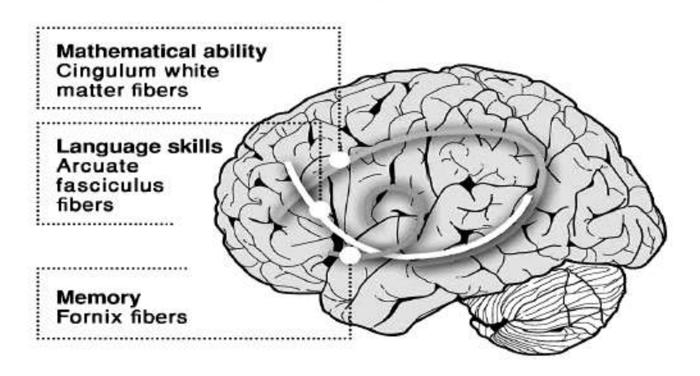


وأيضا كما في الصورة التوضيحية التالية(٢)؛ فمنطقة الحزام الدماغي Cingulum وألياف الحزمة المقوسةArcuate Fasciculus والقبو الدماغي Fornix تعـد مـن أهـم محطات العمليات العرفانية العليا في القشرة الذكية وما يرتبط بها من كابلات المـادة

(1) Margret, A. Boden: Mind as Machine: A History of Cognitive Science, Vol 1, P 214.

(2) Werner, Callebaut (et al) (eds): Modularity: Understanding the developmental Evolution of Natural Complex Systems, P 315.

البيضاء عند الجنس البشري . تلاحظ في الرسم الارتباط المفاهيمي القوي بين القدرات الرياضية الحسابية (الحزام) ومنظومة الذاكرة (القبو) وكابلات النقل ـ ذات الجهد العالي لارتباطها بأكثر من محطة نقل نيورونية؛ كالجسم الجاسئ Corpus Callosum وغيره ـ الخاصة باللغة (**الحزمة المقوسة**)، لنستنبطَ أن إنتاج اللغة وتحليلها ونمذجتها في الدماغ ليس أمرا منفكا منفصما عن العمليات العرفانية المعقدة رياضيا ومفاهيميا، وما يتعلق بها من مرتكزات الأحداث في الذاكرة الطويلة الأمد والقصيرة الأمد (العاملة)؛ **فالشبكة المفاهيمية الخاصة بإنتاج أنماط الدلالة في الدماغ غاية في التعقيد**، كتعقيد ألياف الدماغ نفسه بأخاديده ووديانه العميقة، بل كتعقيد الكون نفسه الذي تعبر عن بعض مكنوناته لغة البشر دون بقية المخلوقات.



٣-٢ المطاطية العصبية هي الدليل الأكبر على النمو المفاهيمي عموما:

لوحظ أنه قد أمكن للدوائر العصبية في الدماغ في حالات كثيرة (تبعا لمطاطية الدماغ واللدونة العصبية) أن تنموَ في أماكنَ أخرى؛ ما دفع علماء الأعصاب إلى الوصول إلى نتيجة مهمة جدا من أن **هذا هو السبب في وجود مراكز للغة في مواضعَ غيرِ متوقعةٍ عند أقلية ليست قليلة من الناس**. كما أن الكثير من المعارف

اللغوية والمفاهيم تُختزن على هيئة ***نسخ مختلفة*** في أماكن كثيرة، وضحايا الجلطات الدماغية كثيرا ما يكونون ـ في الوقت الذي يخضعون فيه للفحص ـ قد استعادوا بعضا من قدراتهم اللغوية عن طريق التعويض الجزئي عنها ***بالقدرات العامة للتفكير***[(1)].

حتى بات من الحقائق العلمية أن اللغة قد تتمركز لبرهة زمنية ما في منطقة للمعالجة الفورية (الذاكرة القصيرة الأمد مثلا)، لكن المعالجة الشاملة الديناميـة لا تجري أبدا بصورة مركزية وفقا لطبيعة النسيج الدماغي ومطاطيته العصبية[(2)]. والدليل الذي يوفره لنا التنبيه الكهربي للقشرة الدماغية يفيد باحتمال وجود مناطق كثيرة في كل من القشرة المخية الأمامية والخلفية التي تسهم في معالجة اللغة على مستويات مختلفة من التحليل والإنتاج، وأنها يمكن أن تكون مرتبطة بالتوازي في علاقة تطابق زمني. وبهذا نستطيع بالتخلي عن فكرة تشيؤ reification مناطق اللغة؛ بمعنى اعتبارها كيانا له وجود مستقل ضمن أجهزة معينة وإجراءات في الدماغ، نستطيع أنْ نتبين أنَّ وظائف اللغة تنتشر على نطاق واسع، وتعالَج في آن واحد ضمن محطات كثيرة دفعة واحدة. فالتعقد التراتبي لبنية اللغة وتضاعف الحيل لدمج العبارات في جمل منطقية ذات عمق تحليلي واضح يبين بجلاء **توزيع عمليات البناء والتحليل على نحو أكثر كفاءة من أي تصور مركزي**؛ فهو توزيع سينكروني (متزامن) على مدى منظومات عصبية كثيرة، جزئيا وبالتوازي؛ توزيع قائم على أساس فكرة التوالد الذاتي وتشعب النمط الأول، وتشابه البنية وتكرارها المتداخل، لأجل الوصول إلى نمط ما من الجُمل، يتفاعل ليُنتج نمطا آخر، وهكذا، بما يشكل مجمل الخطاب التواصلي.

الطريقة التي تعمل بها اللغة ارتباطا بالمفاهيم الذهنية إذن، وفق هذا المنظور، هي احتواءُ دماغ كل فرد على رصيد من الكلمات والمفاهيم التي تعنيها هذه الكلمات [**المعجم الذهني**] بالإضافة إلى منظومة من القواعد التأليفية بين هذه الكلمات من أجل التعبير عن العلاقات القائمة بين المفاهيم [**البُنى النحوية**

(1) Caramazza, A & Zurif, E: Language Acquisition and Language Break Down, Pp 32-34.
(2) Caramazza, A: Ibid, P 38.

والأنماط الدلالية الذهنية]؛ لينشأ عن كليهما *نظام تعبيري متفرد* يستخدمه البشر للترميز والإشارة، وهو نظام في **مجموعه المزجي** أكبر من مجموع أجزائه (الكلمات والقواعد)؛ فبعد قيامه الوظيفي يتجاوز مكوناته ***وينفتح على طاقات لا حدود لها بالتوالد الذاتي***[1]؛ بحيث إن الدماغ السليم لديه القدرة على التعبير التام عن أي مفهوم جديد وصياغة التراكيب المعبرة عنه، وبناء نماذج ذهنية تتواءم مع الطرح المقدم له أيا كان.

المعجم الذهني إذن يمكننا النظر إليه من زاويتين مهمتين:

* **لسانيًا** = مجموع الوحدات الدنيا التي تدل على معنى ما فيما يمتلكه الفرد من مخزونه، سواء وظَّفها أثناء عملية التوليد (**المعجم التعبيري**) أو أثناء التحليل (**معجم التلقي**).

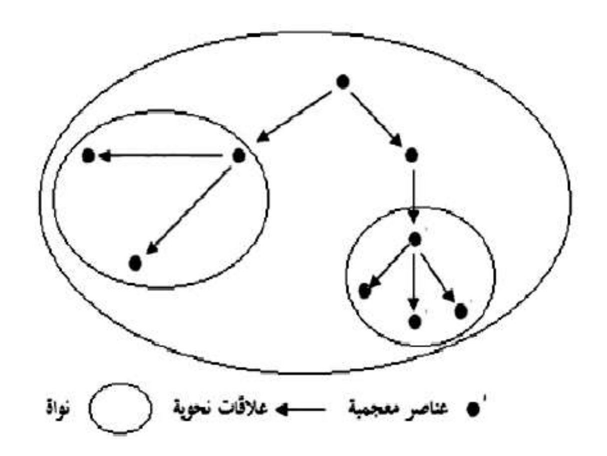
وتتعدد درجة تعقيد هذه الوحدات من: مورفيمات معجمية ونحوية، إلى توليفات من الليكسيمات Lexemes... إلخ.

* **عصبيًا وأنطولوجيًا** = مجموعة واسعة من التمثيلات التي يمتلكها المتكلم لكلمات لغته، وتتنوع هذه التمثيلات من: تمثيل صوتي، إلى تمثيل خطي إملائي Graphological، فتمثيل مورفولوجي، ثم تمثيل نحوي، وانتهاء بالتمثيل الدلالي.

• تأمل المخطط التالي[2] الذي يوضح فرضية الترابط بين المعجم الذهني والقواعد التركيبية والتشكيل النووي لبنية معجم الإنسان لأجل التحدث:

(١) يعمل المؤلف على دراسة موسَّعَة حول فكرة **التوالد الذاتي** في الطبيعة عموما وعلاقتها باللسانيات.
ويمكن، للمزيد من التفاصيل، مراجعة المنظومة المفاهيمية الثلاثية لـ "تشالرز بيرس" عن بيولوجيا السيميائيات، أو نظام سيرورة العلامة (السيميوزيس) من أجل إنتاج المعنى:
Marcello, Barbieri: Three Types of Semiotics, Pp 19-30.

(٢) المخطط من وضع الدكتور طارق المالكي. ويمكن الرجوع إلى كثير من أطروحاته التحليلية المهمة في تطويره لأنطولوجيا النحو العربي، في كتابه الشهير (أنطولوجيا النحو العربي)، الفصل الأول خصوصا.



الفكرة في الترابط الموضح بالمخطط هي **خلق النواة** المثلة **لجرثومة** المعنى المفهومي في الدماغ البشري: [فمثلا: كتب وكاتب ومكتوب ومكتبة ... إلخ] تشكل **عقدة** Node معجمية تترابط نحويا مع مثيلاتها الممكنة لتشكيل الجملة في تركيب يحمل معنى تواصليا، بينما (كتيبة) تنتمي إلى عقدة أخرى تشمل المعجم الحربي، لأن الدماغ لا يُدخلها تحت الجذر المعجمي ذاته (ك ت ب). وكل هذه العقد والأنوية بدمجها ومرونتها وتفاعلاتها تؤدي إلى اللبنات الداخلية العصبية التي تخلق رؤية العالم في خبرة الأفراد Weltunchauung. **وهكذا تتآلف الأنوية المعجمية داخل الدماغ لتشكل البنية العصبية للمعجم الذهني**، وبين هذه الأنوية **فجوات** يملؤها الدماغ دوما بما يراه متسقا وأحوال العالم ومنطق الفرد وخبرته.

والحقيقة الذهنية المبهرة أننا معا *نتحدث لغتين مختلفتين تماما*؛ **فهل مفرداتي هي مفرداتك بالضبط؟ وهل تراكيبي هي مثلك؟ وهل مزجي التعبيري مشابه لمزجك؟** وهل أستطيع أنا أن أكرر الكلام نفسه الخاص بي مرة أخرى إذا لم يكن مكتوبا أمامي؟ بالطبع لا، لكن، ولأن **أنظمتنا التصورية** قريبة جدا من بعضها، **لأنها ذات بنية دماغية واحدة**، فلا توجد أي مشكلة في أن أفك رموزك وأن تفك رموزي، في عملية مستمرة من **التوالد الذاتي** على مستوى المتكلم والمستمع، وبتبادل الأدوار بينهما؛ يكفي أن يبدأ أحدنا جملة (سؤالا أو خبرا ... إلخ) فيشتغل جهاز

التصورات لكلينا وللمستمعين، وتبدأ سلسلة معقدة من التواصل ذات ميكانيزمات دماغية معقدة لا نفكر أصلا في كيفية حدوثها.

فلدينا إذن: زيادة في المخزون المفرداتي للمعجم الذهني + زيادة في القواعد التركيبية (أو زيادتهما معا)، لينشأ عن هذا التفاعل عدد لا نهائي من الجُمل المعبرة عن المفاهيم والتصورات في العالم المحيط.

والفقرة التالية تتضمن نموذجا تحليليا عن **طاقة الانفتاح التعبيري** المشار إليها آنفا.

٤-١ نموذج تطبيقي من اللسانيات لبحث آفاق الانفتاح الدلالي الموازي للبنية العصبية اللامحدودة الحاملة لمجمل المفاهيم والتصورات:

إن الصيغة اللغوية تتجدد وتجدد ما حولها، وهي تخلق نسقًا يستنبتُ حوله أنساقا جانبية؛ وهذا ما يعطي الأولوية في الأهمية للجانب النسقي في الصياغة التركيبية للأفكار، ولعل هذا ما يفسر توكيد الجرجاني لمفهوم **النظم** الذي يوافق **الإنجاز** لدى تشومسكي؛ أي النسقية المنجزة في مقابل الكفاءة، التي توافق الكفاءة النسقية.

وقد تحدث القرطاجني عن اللغة والمدلول الوجودي وأثر ما ينطبع على الذهن من المحيط الخارجي، كما تقدم بنا في الدراسة الأولى التأصيلية، وذلك في عبارته الشهيرة التي قرر بها أسسَ **التخييل**: " إن المعانيَ هي الصورُ الحاصلةُ في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان؛ فكل شيء له وجودٌ خارجَ الذهن فإنه إذا أُدرِكَ حصلت له صورةٌ في الذهن تُطابق ما أُدرِكَ منه، فإذا عبر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظُ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم؛ فصار للمعنى وجودٌ آخرُ من جهة دلالة الألفاظ."(١)

والحقيقة أن الفصل بين الواقع اللغوي للمَبنَى (صورة اللغة) والواقع اللغوي للمعنى (مضمون اللغة) لا وجود له في الواقع الاستعمالي لأنظمة اللغات؛ إذ لا

(١) حازم القرطاجني (أبو الحسن): منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ١٦٩. وسبقه إلى هذا الطرح دون تفصيل ابن سنان الخفاجي، والغزالي، والمناطقة وعلماء الأصول ... إلخ.

صورةَ (مبنى) بلا مضمون (معنى) يحققها ويجعل منها أداةً للتواصُل، ولا مضمونَ بلا صورة تكون له قانونًا ينضبط به، ونموذجا يحتذيه[1]؛ فالمقابلة بين الصورة والمضمون هي مقابلة **تعلُّق**، كالمتضايفين[2].

وإذا استعرنا طريقة "كانط" في نظره إلى علاقة المفهوم بالحدس، فسيمكننا تقرير **أن المضمون بغير صورة عماء، والصورة بغير مضمون خواء** [3].

٤-٢-١ انفتاح النسق الدلالي للمفاهيم في إطار التداولية:

إن اللغة نظام مفتوح ـ كما عند أنطوان كيليولي ـ والمنظور الوظيفي يرى أن تصور المعنى في اللغة يقع ضمن المستويات الثلاثة: النحوي والدلالي والتداولي (الاستعمالي الكلامي) الناشئ عن التفاعل بين النحوي والدلالي، وهو المنظور نفسه الذي يتبناه "فان فالين" في نظريته عن نحو الدور (أو الوظيفة) والمرجع Role and Reference Grammar، وفي المستوى التداولي نجد الانفتاح على معطيات الواقع الخارج عن المدى اللغوي؛ ليمتاح اختياراتٍ تعبيريةً لا يمكن أن يصل إليها بالاقتصار على مجموعة تقييدية من القواعد النموذجية للغة[4]، وتلك هي آلية الذهن في التعبير، فهو غير مقيد بإطلاق بقواعد أو قوالب مدمجة مغلقة، بل إن مرونة الذهن البشري هي ما جعلت الطاقة التعبيرية لدينا لا حدود لها، وهو ما نراه متجليا بوضوح تام في نموذج الاستعارة التصورية (أو المفاهيمية) والمزج التصوري ـ كما بين هذا فوكونيي وتورنر ولايكوف وجونسون ... إلخ[5] ـ الذي يمثل الخلفية الدماغية لمجمل تصوراتنا وما يعتمل داخل أذهاننا من أفكار ومفاهيم، وما يتماشى مع مطاطية النسيج الدماغي واللدونة المشبكية العصبية، وتلك قضية كبيرة عالجناها في مقامات أخرى متصلة بالدراسة التطورية للدماغ البشري.

---

(١) الطيب دبة: خصائص النحو العربي من النظام المغلق إلى النظام المفتوح، ص ٢٠٣.

(٢) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص ٣٥.

(٣) اللسان والميزان، المرجع نفسه، ص ٣٦.

(٤) الطيب دبة: المرجع نفسه، ص ٢٠٩.

(٥) للتفاصيل والأمثلة: عبد الرحمن طعمة: البناء العصبي للغة، مرجع سابق، الفصل الأخير من الدراسة.

٤-٢-٢ مثال توضيحي من الاستعمال اللغوي العربي (حركية التعبير عن دلالة الزمن في الفعل العربي):

حيث نجد للفعل دلالتين زمنيتين يتعلق بهما:

- دلالة صرفية صيغية افتراضية.

- ودلالة نحوية مفتوحة على السياق بنوعيه الداخلي والخارجي، ومتحققة بفعل القرائن التي تقتضيها أغراض الكلام.

مثال ← الفعل (يكتب) في: « لم يكتب محمد الدرس »:

- **الدلالة الصرفية** هي دلالة المضارع بزمنه الافتراضي الدال على الحال أو الاستقبال.

- **والدلالة النحوية** هي دلالة المُضِي المتحققة بدخول (لم) على الصيغة الصرفية.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. ﴾ (النحل٩٨):

فالصيغة الصرفية تدل على الزمن الماضي.

والدلالة النحوية هي الاستقبال؛ بسبب اقتران هذه الصيغة الصرفية بالظرف "**إذا**" الدال على الزمان المستقبل.

← **فالزمن** في الفعل العربي ذو نظام مفتوح يستمد قيمته النحوية من تأثيرات السياق الخارجية والداخلية؛ وليس مجرد زمن صيغي ترتبط دلالته بالصيغة ارتباطا مبنويا مغلقا[١]، وعليه، فالاقتران الذهني لمفهوم الزمن بالواقع الاستعمالي قد يغاير أحيانا قواعد المنطق، ليدخل في مرونة التداول وتحققاتها الذهنية. وبحث قضية **الزمن التداولي** ومفاهيمه مسألة تحتاج دراسة متأنية.

ولذلك أيضا وجدنا ظاهرة **اختلاف زمن التركيب عن زمن السياق الخارجي؛ بمعنى أن اللغة لا تقبل تركيبا يتناقض في زمنه**: سأقوم أمس، وقمتُ غدا، **ولا تقبل**

(١) الطيب دبة: المرجع السابق، ص ٢١٧.

تركيبا يتناقض مع العالم الخارجي والتصورات المقررة في أذهاننا: طار الحمار، وولدت الدجاجة، ولكن قد يختلف الزمن - كما رأينا – لأداء دلالة معينة، مثل: الحكاية عن الماضي بالمضارع لاستحضاره أمام المتلقي ليكون أكثر تفاعلا معه؛ فتَغير الزمن من أجل دلالة معينة يريدها المتكلم من التركيب. وتأتي بعض التراكيب في صيغة الماضي – كما عرضنا – والسياق يقتضي الحال؛ لغرض تأكيد وقوع الحدث للتحقيق في المضارع بوضعه في صيغة الماضي، وقد يأتي سياق الحال في زمن الماضي رغبة في الوقوع وتفاؤلا بحدوثه، مثل صيغ الدعاء: رحمك الله ! وعفا الله عنك! [1].

للمقام إذن تأثير كبير على توجيه المفاهيم ـ كما سبقت الإشارة ـ حال الاستعمال الكلامي لها؛ فالقيم العرفية الماثلة في الضمير الاجتماعي والثاوية خلف الأوضاع الثقافية به تتحكم بقوة في استعمال مفاهيم اللغة عموما؛ وهو الاستعمال اللساني المنطوق، بيد أن للغة المكتوبة تحررٌ لا محدود في التعبيرية الذهنية، وهو ما لا ينكره أحد ـ في حدود ما أعلم ـ وسأعطي هنا مثالا بسيطا جدا على الاستعمال الحرفي وارتباطه *بتغيير الوجاه الدلالي للمفهوم الذهني*: يجوز أن يكون حرف العطف (أو) **للتخيير**؛ كما في قولك مثلا: "تزوج فاطمةَ أو أختَها" *مع امتناع الجمع بينهما*، لأن هذه قاعدة مستقرة في العقيدة لدى المسلمين لا يستطيع أن يخالفها أحد، والحرف نفسه يمكن أن يكون **للإباحة**؛ كما في قولك: "جالسِ العلماءَ أو الزهادَ"، *وهنا لا يمتنع الجمع*. والذي يعطي هذه الإجازات للحرف (أو) هو **الدلالة الملابسة للكلام عموما**[2]، ولذا فإن التسييق النطقي للمفهوم ـ إن جاز التعبير ـ يخضع لقواعد تصورية ثقافية تغاير إلى درجة بعيدة حرية التعبير الكتابي ودوائره التي تجد مبرراتها في مجالات الشعر والرواية والتخييل ... إلخ.

وإذا حاولنا قياس درجة الانفتاح الدلالي في التركيب العربي ـ وفق الطيب دبة ـ فسنلاحظُ أنها تعود إلى جهد معتبر من إعمال الذهن والتفكير؛ تتداخل عبره

(1) لمزيد من الأمثلة والتفاصيل: محمود عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، ص ص ١١٣ – ١١٤.
(٢) للمزيد من التفاصيل: محمد حماسة عبد اللطيف: النحو والدلالة، ص ٤٨.

قواعد النحو مع قواعد المنطق، كما يبين عابد الجابري[1]؛ ليكون **العنصر الذهني** عنصرًا حاسمًا في تحديد المعاني وإدراك مقاصدها في التفاعل التركيبي النحوي مع المنطقي المفاهيمي، في إطارٍ من معطيات مقام الاتصال اللساني ومرونته، في حلقاته المتداخلة المتباينة وفق مستويات متغايرة من الفهوم والأذهان.

٥-١ التحليل الإبستمولوجي للمفاهيم والتصورات في اللغة البشرية وفق معطيات اللسانيات العصبية ومناهج الإدراك الذهني[2]:

إن التعرض لتحليل اللغة البشرية يفرض ـ بالضرورة ـ على الباحث اللساني أن يُسَرِّحَ بصره في **قواعد الاستدلال والاستنباط المنطقي المقررة**، بدءا من أصولها الثابتة، كما قدمنا نموذج القرطاجني بالدراسة الأولى، وانتهاءً بتطورها العام في سُلَّم المعرفة البشرية. وتحليل اللغة في خريطته التحضيرية يبدأ بالقياس والتقابل والبحث عن الوحدات الصورية البنائية المرتبطة بالذهن والمنسجمة مع العالم المحيط؛ ولذلك فإن الخطوات التي يمر بها القياس - البسيطة أو المركبة - لها أصول ومنطلقات معرفية عميقة، تنطلق من **التصور العام الفكري** والعقلي، الذي يرى الناسُ العالَمَ من خلاله، فبالنسبة للقياس في الحضارة العربية التي أنشأها الإسلام كان الأساس المعرفي فيها هو ما يُعرف **بالتصور المركزي في العالم**، وأهم قانون يرتبط بهذا التصور هو قانون **الأصل والفرع**؛ حيث إن الأصل هو الأول؛ أي: الذي ليس له **رتبة على سبيل التعيين والتحديد في العدد**، ويتفرَّع على الأصل لوازم؛ لكل منها رتبة محفوظة، ولا بد لها من **علامة تميزها عن الأصل**، وعن باقي الفروع المرتبة، وقد بنى النحاة جُلَّ تحليلاتهم على هذا القانون العام الكبير، ونعتقد أنهم لم يخترعوه من

(١) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص ٣٨٧.

(٢) هناك قضايا أخرى مرتبطة بهذه المسألة تدخل في إطار الاستعارة المفهومية (التصورية) عند لايكوف، والمزج التصوري والفضاءات الذهنية عند فوكونيي وتورنر ... إلخ، عالجها المؤلف في أوراق علمية أخرى.

عند أنفسهم، وإنما **استلهموه من التصور الإسلامي للعالم**، كما يدل عليه الوحي، وكما شرحه وعبَّر عنه العلماء الأوائل[1] من أصوليين وفلاسفة ... إلخ.

القياس العربي الذي طبقه النحاة العرب ـ إذن ـ هو **حمل الأشياء على بعضها بغرض بيان التكافؤ بينها في البنية**، وينتج عنه **كيان اعتباري جديد**، يمثل الجامع الذي يوحد بين العناصر اللغوية، ويلحق بعضها إلى بعض في الحُكم، ويسمى هذا الناتج **بابًا أو أصلاً أو حدًّا**؛ حيث إن التناظر بين الوحدات تراعَى فيه ثلاثة شروط رئيسية؛ هي[2]:

١- الانتماء إلى المستوى التحليلي نفسه.

٢- الاشتراك في الترتيب نفسه، من حيث عدد الوحدات ورتبها المتسلسلة.

٣- الاشتراك في هيئة عامة مطردة، وهي مثال أو رسم تدخل تحته تلك الوحدات المتكافئة باعتبار الشروط المذكورة.

وبحمل القطع اللغوية بعضها على بعض، يكتشف النحاة هذا المثال الجامع بينها، وهو الذي به **يتعادل الحكم**، ويستدل به على أن هذه القطع هي **من باب واحد**. وبناءً على ذلك، فإن الباب النحوي عند النحاة العرب الأوائل هو: هذه المجموعة المطردة المتكافئة بالتعميم الرياضي، من الأحداث والوقائع اللغوية، وقد يقابله في اللسانيات المعاصرة مفهوم Set أو Bundle. وبالمقياس الرياضي فهو **زمرة أو مجموعة ذات بنية**، كما في خوارزميات تشومسكي مثلا.

أما **القياس التحليلي في اللسانيات الغربية** فهو امتداد وتطوير للقياس اليوناني المعروف اصطلاحيا بـ **Syllogism**؛ فأساسه **قانون الاشتمال**، والغرض فيه بيان أجناس الوحدات على سبيل التدرج من الأعلى العام إلى الأسفل الخاص، وبهذه الطريقة **تُعرف ذوات الوحدات وتشخص هُوِيَّتها**، من خلال تصنيفها في فئات

---

(١) عبد الكريم جيدور: القياس العربي والقياس اليوناني في تحليل اللغة البشرية، مقالة منشورة على موقع شبكة الألوكة، الرابط: www.alukah.net/literature_language/0/49808/. عرض الباحث فيها نماذج منوعة للمقارنات التحليلية بناء على **الأسس الاستنباطية**، أرى ضرورة الاطلاع عليها في حقل التنظير التأسيسي للمُحلل اللغوي.

(٢) شرح هذه النظريات وحلل قواعد ضبطها عبد الرحمن الحاج صالح، للتفاصيل: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ١/ ٢٣-٢٧.

محددة Classes يندرج بعضها تحت بعض، على شكل سلالم أو عُلب متداخلة، والعمدة في هذا التحليل هو مبدأ التقابل السلبي بين الوحدات الذي تتمايز به عن بعضها وتتحدد وظائفها[١].

٥-٢ وقضية تحليل المفهوم الذهني ترتبط بقوة بقواعد الاستدلال المنطقي والاستنباط ... إلخ.

وسنحاول تقديم صورة مركزة حول هذا الأمر، فيما يتعلق باللغة وقوالبها الدماغية.

المفهوم: هو الوحدة الفعالة للذاكرة والمعجم الذهني ومنظومة التصورات ولغة الدماغ، وصورة العالم كلها والكم من المعرفة. ومعظم المفاهيم تعبر عنها اللغة[٢]؛ فالمفاهيم عبارة عن كيانات ذهنية نموذجية مخزونة في دماغ الإنسان. **والأساس العصبي للمفهوم** يتضمن تفعيل مجموعات نيورونية كثيرة منفردة موزعة على مناطق مختلفة من الدماغ، لكنها في الوقت نفسه تشكل طاقما واحدا، ويُتوصل إلى جميع هذه المناطق في وقت واحد من خلال التنشيط عن طريق كلمة أو أية علامة أخرى[٣].

٥-٢-١ مجال المفهوم والفضاء الدلالي للغة، ولوحة العالم اللغوية (الانطباع اللغوي):

يُطلق كثير من اللسانيين المعاصرين على **الفضاء الدلالي للغة** مصطلح **لوحة العالم اللغوية**، وهناك خلاف، لا حاجة لنا بتفاصيله، حول مدلولات المصطلحات، لكن المهم هنا هو أن **مجال المفهوم** هو مجالٌ فكري محض يتكون من *مفاهيم موجودة*

(١) عبد الرحمن الحاج: بحوث ودراسات، المرجع السابق، ١/ ٢٨. ولن يتسع المقام لشرح تقنيات **السلالم الحجاجية** التقابلية والتفاضلية، على سبيل المثال، وعلاقتها بصياغة المفاهيم، وقد عالجناها في دراسات أخرى، منها البنية المعرفية للنسق الحواري في القرآن الكريم، مؤتمر البلاغة بين الأدب والنقد واللغة، جامعة الطفيلة التقنية، يوليه، ٢٠١٦.

(٢) زينايدا بوبوفا؛ ويوسف ستيرنين: **اللسانيات الإدراكية**، ص ٣٦.

(٣) اللسانيات الإدراكية، المرجع السابق، رأي أ.أ. زاليفسكايا، ص ٣٧.

على شكل لوحات ومخططات وأُطُر وسيناريوهات وجشتالتات فكرية[1] Gestalt (صور شاملة "الكل أكبر من مجموع أجزائه" ومعقدة إلى حد معين للعالم الخارجي)، وكيانات مجردة، نفهم من خلالها خصائص العالم المحيط ومكوناته.

---

(١) **الجشتالت** Gestalt كما عند علماء النفس ـ ودون تكرار للمعلومات ـ هو بنية ذهنية وظيفية كاملة ومركبة، تُرتِّب تنوع الظواهر المنفردة في الوعي البشري، وهو عبارة عن صورة متكاملة تجمع العناصر الحسية والذهنية، وتشمل كذلك الجوانب الدينامية والستاتيكية (الساكنة) للشيء أو الظاهرة المصوَّرة. والمصطلح من وضع مدرسة برلين لتشكيل نظرية حول آلية عمل الدماغ؛ حيث إن الدماغ يعمل بشكل مجمل، وضربوا أمثلة بفقاعة الصابون التي يدركها الدماغ كليا دون معرفة أجزائها أو كيفية تكونها فيزيائيا؛ فهي تنبثق تلقائيا بفعل التوتر السطحي لكل نقاط السطح في وقت واحد، فالصور تُدرك في الدماغ تلقائيا بطريقة إجمالية أكثر تعقيدا من مجموع التشكلات الجزئية: فمثلا لو أضفنا شكل صهوة في منظر عام للمدينة فسيُفهم على أنه كاتدرائية، وقد ذكرنا في بداية الدراسة نماذج لسانية عن الملح والماء، وأننا لا ندرك هذه الألفاظ من خلال مكوناتها الفيزيقية، بل ندركها من خلال أثرها الدلالي وتداوليتها المفاهيمية. ولذلك تفاصيل كثيرة ترتبط بقضية **المعالجة اللغوية المتوازية الموزعة** في الدماغ البشري، نعمل على بلورتها في دراسات أخرى.

ووفقا لقانون الانغلاق Law Of Closure الجشتالتي كما عند فرتهايمر Wertheimer مؤسس النظرية (١٩١٢)، فإننا ندرك الأشياء الناقصة على أنها مكتملة؛ فالدائرة التي ينقصها جزء ندركها كدائرة مكتملة، ويرى الجشتالتيون أن الأشياء الناقصة أو الأجزاء غير المكتملة تسبب نوعا من التوتر عند الفرد، وأن هذا التوتر لا يُزال إلا بإكمال الشكل أو الجزء الناقص. والتشابه والتقارب والانغلاق هي عناصر **قانون الامتلاء الجشتالتي** في هذه النظرية (نظرية التعلم بالاستبصار)، وتفاصيلها معقدة لا يتسع المجال لشرحها هنا. راجع على سبيل المثال نموذج **التكامل الإدراكي التسلسلي** **Serial Perceptual Integration** بوصفه من اختبارات تكملة الجشتالت، وقد بينه فؤاد أبو حطب ـ رحمه الله ـ ضمن معالجة وحدات الأشكال البصرية، وأدمجه تحت بند سرعة الإغلاق ومرونة الإغلاق، وذكر أن من أهم مقاييسه: اختبار تكملة الجشتالت، **والكلمات الممسوحة**، وهي تقنية استخدمناها في إجراء تجارب بيداجوجية لتعليم العربية، وعرضناها في أعمال أخرى، على سبيل المثال: البناء العصبي للغة. و"فؤاد أبو حطب": القدرات العقلية، ص ٢٥١.

وهناك فرع من العلوم المنطقية البينية يُعرف باسم **المريولوجيا Merology**، وهو دراسة العلاقة بين الكل والجزء في النسق المنطقي للدلالة التصورية والفضاء الدلالي للغة، ويدخل ضمنه **التشاكل الدلالي** عموما Semantic Isomorphism. أو ما يسمى Allosemy. ويرى المؤلف أن البنيات الفكرية المريولوجية والجشتالتية عموما تمثل أعمدة مهمة لسبر مكنونات المضامين اللسانية وما تحويه من ترميز ذهني في الدماغ. وتمثل هذه المعارف عموما نظريات قيد التجريب والتحليل في العلوم المتصلة بسيمياء الصورة الذهنية في العقل البشري، وارتباط التمثيل اللغوي بتوزيعية المدارك الذهنية عن العالم المحيط، وما يدخل ضمن **مجال المفهوم والفضاء الدلالي للغة**.

للمزيد من التفاصيل حول الجشتالتية وتاريخها، راجع:

Jaan, Valsiner: A Guided Science; History of Psychology in the Mirror of its Making, P 149.

وتنتمي إلى المفهوم كذلك كل **المصنفات الإدراكية** التي تساعد على التنظيم المحدد للمجال. أما **الفضاء الدلالي للغة** فهو ذلك الجزء من المفهوم المُعبَّرُ عنه بمساعدة علامات اللغة، ويمثل مجموع المعاني المنقولة بالعلامات اللغوية للغة مّا لتُرمَّز في **الجهاز الدلالي العصبي**، كما أوضحنا ذلك آنفا. وهناك روابط بين المفاهيم بوصفها وحدات للنشاط الفكري، ومن خلال المعاني اللغوية تُستعرض المفاهيم كافتها، لأن هذه الروابط موسومة في اللغة باشتراك المورفيمات والتكوينات الصوتية؛ فهي قابلة للملاحظة من قِبَل اللسانيين عموما[1]. وصار بديهيا في اللسانيات أنه لا يمكن دراسة نظام لغة وفق نظام لغة أخرى، تماما كما أنه لا يمكن معاينة مدينة ما وفق خارطة مدينة أخرى، لكن ملاحظة الفضاءات الدلالية ومقارنتها بين أكثر من لغة تسمح برؤية المسلمات العامة للإنسانية، واستكناه ما هو فردي وما هو جمعي ... إلخ. وبالتالي فإن الفضاء الدلالي للغة ومجال المفهوم متجانسان بطبيعتهما؛ فهما **جوهران فكريان**، يكمن الفرق بين المعنى اللغوي والمفهوم فقط في حقيقة أن المعنى اللغوي هو **كَمٌّ** (كوانتم) Quantum للفضاء الدلالي ملحق بالعلامة اللغوية، أما **المفهوم** بصفته أحد عناصر المجال المفاهيمي الأكبر فغير مرتبط بعلامة لغوية معينة. ويمكننا هنا توضيح أمر مهم جدا، وهو أن ما يُطلق عليه **المعنى التداولي** هو اصطلاح غير دقيق، لأن المعنى مرتبط في الأصل بالدلالة، المرتبطة بدورها بنظام المعجم، ولا تكتسب الدلالة فحواها ومنطقيتَها إلا من خلال التركيب اللغوي، أما على جهة التداولية، فإن الأفضل هو استخدام مصطلح **القصد التداولي**؛ بمعنى أن الذهن يعمل في هذه الحالة من خلال **الاستدلال على المفاهيم**، كما أوضحنا في بداية الفقرة، فمثلا، إذا سألني أحد سؤالا: هل ستحضر الاجتماع غدا؟ وأجبته: أنا في رحلة خارج القاهرة، هذا ـ تداوليا ـ يجعله يفهم أنني لن أحضر، رغم أنني لم أستخدم المفردات اللغوية المباشرة الدالة على هذا الأمر، لكنه فهم من خلال تداولية المفهوم في المقام، ومرجعيته في الذهن[2]، والأمر هنا واضح في تعلقه

(١) اللسانيات الإدراكية، المرجع السابق، ص ٧٠، بتصرف.

(٢) ويدخل هذا الطرح فيما يُعرف بـ "ما لا تقوله الكلمات" What Words Don't Say. ولأوستين J.L Austin آراء شبيهة ومناقشات معروفة في كتابه المعروف How to Do Things With Words. ويمكن أيضا مراجعة مسألة التشاكل الدلالي Allosemy وفرضية بلوتنر Blutner عن التداخل بين المعجم والنظام المفهومي عند: صابر الحباشة: مسالك الدلالة .. في سبيل مقاربة للمعنى، ص ١١٨ وما بعدها.

بالإيتوس والباتوس واللوجوس، كما سبقت الإشارة. وربما يرتبط **أسلوب الحكيم** في البلاغة العربية بهذا الطرح أيضا. كما يمكن أن يظهر المفهوم على أساس أنظمة العلامات البديلة؛ مثل الإيماءات وتعبيرات الوجه والموسيقى والرسم والنحت ... إلخ، ولذلك كان التحليل الشامل للغة مرتبطا بمدلول اللفظ على مفهوم ذهني معين ومقترنا بضرورة الحد الأدنى من المعرفة المتاحة عن التصورات وأبنية التفكير في الذهن البشري. وقد عالجنا أهمية الإيماءات المرتبطة بالإشارة اللغوية في دراساتنا عن الأسس الجينية للغة البشرية.

فأنت – باختصار – تستطيع تعلم أي لغة كانت، والأشياء والموجودات في العالم واحدة، وإن اختلف المنظور الذي يُدركه عقلُ كلٍّ منا في تناوله لها، لكن تبقى المدلولات تقريبا متطابقة نوعا ما. ولعل المقصود باللغة الفطرية المقدرة اللغوية الموجودة في مخ الإنسان، لكن هناك فرقا شاسعا بين المقدرة اللغوية وتحققها؛ فالمقدرة اللغوية شيء والمَظهر اللغوي المتمثل في الكلام شيء آخر تماما، لأن المقدرة اللغوية عندنا جميعا هي الاستعداد الفطري لاكتساب المظهر اللغوي وتحققه في شكل الكلام ـ بصرف النظر عن نوعية الكلام وخصائصه، عربيا أو أجنبيا أو حتى رمزيا استعاريا ـ فالتفكير الداخلي يحدث من خلال هذه المقدرة اللغوية الكلامية التي تساعد على إبراز التفكير بوصفه آلية أكثر تحديدا ووضوحا وفهما من مجرد قدرة كامنة في الذهن. وخير مثال يمكن طرحه هنا هو أن دماغ الرياضي تعمل وفق أنماط منطقية معينة، ودماغ الموسيقي مرتبطة برموز معقدة من النوتة، ودماغ المفسر للنص القرآني تمتلئ بالكثير من الإحالات المعجمية والدلالات التركيبية ... إلخ، لكنهم جميعا يعبرون من خلال اللغة الطبيعية المتعارف عليها بينهم، فاللغة الصورية شيء، والتواصل أمرٌ آخر؛ ولذلك فأساليب التفكير تغاير الأساليب اللغوية؛ فيمكنك أن تلاحظ علماء رياضيات يمتلكون الأفكار نفسها عن موضوع تجريدي معين، لكن تعبيرهم عنها مختلف تماما، لن تجد تطابقا أبدا. وهناك أنماط من التفكير الخيالي الخلاق لا يمكن اختصارها أبدا في كلمات.

هكذا يكون **مجال المفهوم** نطاقا وفقا للصور الذهنية ولوحدات الشفرة المادية العالمية التي تمثل معارفَ الناس المنتظمة وقاعدةَ معلوماتهم. أما **الفضاء الدلالي** للغة فهو جزء من مجال المفهوم، اكتسَبَ تعبيرا (لفظيا وتجسيديا) في نظام علامات اللغة (الكلمات والعبارات الاقترانية والبُنى النحوية ... إلخ)، وهذا الجزء تكوَّن بفضل معاني الوحدات اللغوية[1].

٥-٢-٢ وقد ذكرنا فيما سبق تعدد الكلمات المعبرة عن الجليد في منطقة من العالم خلافا لمناطق أخرى لا تهتم بالتعبير عن هذا المفهوم في ثقافتها، ما أدى إلى تقلص الدال المستخدم، والحل الأمثل لتحديد المفاهيم التي لا يُعبر عنها لفظيا في ثقافة ما هو الدراسة التقابلية في اللسانيات التطبيقية المعاصرة، لأنها تساعد في الكشف عن الوحدات التي ليس لها مكافئات ترجمية في لغة ما؛ فمثلا لا يوجد في اللغة الروسية تسمية معينة للمفاهيم من قبيل: الحيوان المُدلل Pet، مساء الجمعة والسبت والأحد Fortnight، فترة أسبوعين من الزمن Abseil، الهبوط من المنحدر بحبل Acephalous، إِذْنٌ بالغياب من جامعة أو دير كهنوتي Exeat ... إلخ، وتَغِيب عن العربية كذلك مفاهيم، ويغيب عن الألمانية ... إلخ؛ فالكلمة الألمانية Berufsverbot (منع العمل على مهنة معينة) لا يوجد مقابل مفاهيمي محدد في العربية يعبر عنها، كذلك كلمة Seitensprung (خيانة زوجية لمرة واحدة)؛ فهي مفاهيم خاصة بالثقافة الألمانية لم تحتج العربية وغيرها من اللغات البحث عن مقابل لغوي لها، وإن كان المفهوم ذهنيا قد يُستوعب ويُفهم إذا شُرح للمتلقي، وفي هذه الحالة ستتكون آلية عصبية ما ببروتينات وإشارات كهروكيميائية وأكواد مفاهيمية تعطي مجالا لمستودع جديد في الذاكرة المعجمية، قد يتشكل به لفظ استرجاعي أو إشارة ما أو علامة يكيفها المخ لأجل حفظ المدلول. كل هذا أدى باللسانيين الباحثين في حقل العرفانية والإدراك الذهني إلى صياغة مفهوم **الفجوات المعجمية (اللكسيمية) Lexemic**. وسنوضحها بإيجاز في البند التالي.

---

(١) اللسانيات الإدراكية، المرجع السابق، ص ٧١، بتصرف.

٥-٣-١ الفجوات المعجمية وأثرها في استيعاب المفاهيم على اختلاف تمظهراتها الذهنية:

الفجوات المعجمية تعني غياب بعض اللكسيمات[١] Lexemes المعبرة عن مفاهيم معينة من لغة دون الأخرى، وهذه الفجوات المعجمية بين اللغات تنقسم إلى قسمين[٢]:

- **الفجوات المُعَللة**: وتفَسَّر بعدم وجود الظاهرة المناسبة أو المادة المناسبة في الثقافة الوطنية لشعب من الشعوب.
- **الفجوات غير المعللة**: ولا يمكن تفسيرها بغياب الظاهرة أو المادة.

فهل يعني وجود الفجوة المعجمية بين اللغات غيابَ المفهوم عن أمة من الأمم؟ هذا ممكن في حالة الفجوات المعللة فقط؛ حين يكون التفكير العربي أو الإنجليزي أو غيرهما غيرَ قادرٍ على تحديد مفهوم شيء ما في ثقافة أخرى ـ وهذا يؤدي إلى مشاكل الترجمة والتواصل ـ لكن ـ كما قلنا ـ فإنه بمجرد معرفة المفهوم فسرعان ما يظهر المفهوم المقابل (ربما على شكل تصور)، وإذا لم يستطع الفرد وصفه بملفوظ ما، فإنه يلجأ إلى حالة **التوصيف**؛ تقول مثلا في العربية: *حذاء اللابتي* الروسي، لأنه لا يوجد مثل هذا النوع في الثقافة العربية. وهناك أيضا نوع من الرحلات التي تُسمى في الإنجليزية Hopping Travel والترجمة الحرفية لها: يحجل، أو يقوم بعدد كبير من الرحلات في فترة قصيرة جدا (يوم مثلا)، أو يركب بالمجان في هذه الرحلات السريعة ... إلخ، وهذا أيضا مفهوم عام لن تجد له اصطلاحا محددا في العربية، لكننا نستوعب المفهوم. والأمثلة كثيرة جدا. ولا تشير الفجوة غير المعللة تلقائيا إلى غياب المفهوم ذي الصلة عند شعب من الشعوب، فقد تكون هذه

---

(١) اللكسيم Lexeme هو الوحدة المعجمية الصغرى التي تمتلك معنى ما (مفهوما جزئيا) بصرف النظر عن الزوائد الاشتقاقية التي يمكن أن تلحق الوحدة أو الكلمات التي تحتويها؛ فهي الوحدة المركزية للمعنى (المعنى المحوري). وقد طرح ابن فارس في معجمه "مقاييس اللغة" هذا النموذج، وسار على دربه الدكتور محمد حسن جبل ـ رحمه الله ـ في المعجم الاشتقاقي المؤصَّل للغة القرآن الكريم. وكل الكلمات المفتاحية في القواميس الأجنبية التي نراها أعلى الصفحة التي تمثل مادة الباب هي لكسيمات. وفي العربية مثلا الفعل (جرى) يمثل "لكسيم" لتنوعات اشتقاقية أخرى: يجري- جريان - تجريان - يجريان ... إلخ.

(2) Malka, Rappaport Hovav (et al): Lexical Semantics, Syntax and Event Structure, Pp25-28.

المفاهيم لسبب من الأسباب غير مسماة عند أبناء هذه الجماعة، فمثلا لا يوجد في الوعي الإنجليزي مفهوم الوطن الشاسع الموجود عند الصينيين والروس. وفي اللغة الإنجليزية عبارة: You match fingers بمعنى طَرَقَ بمفاصل أصابع إحدى يديه على مفاصل الأصابع نفسها لليد الأخرى أمامه دليلا على التردد والتأمل، وهذا غير موجود في النطاق المفهومي لكثير من اللغات؛ **لغياب الحركة المعيارية من هذا النوع في الجهاز الإشاري اللغوي** عند جماعة ما من الجماعات اللغوية، ولهذا نقرر أهمية ربط اللغة بالإشارة.

٥-٣-٢ إن العلاقة بين المفهوم والسيميم[١] Sememe (المعنى) واللكسيم تتحول إلى شبكة معقدة بوجود المخزون الدلالي في نظام اللغة للسيميمات التي أطلق عليها اللسانيون مصطلح **السيميمات الكامنة (أو الاحتياطية)**[٢]: وهو معنى مركب في نظام اللغة يتعلق وجوده بالنماذج المعجمية أو القواعد المعجمية الموجودة في اللغة؛ حيث يقوم باراديم محدد بصياغة هذا المعنى في نظام اللغة، ويُعِدُّ له تسمية معجمية، ويُشكِّل بصورة واضحة جدا تركيبته الذهنية، لكن هذا السيميم

---

(١) السيميم Sememe هو أصغر وحدة دلالية تتكون من تجميعها دلالة الكلمة. وهو مصطلح صاغه السويدي أدولف نورين Adolf Noreen ونقله إلى اللسانيات الأمريكية فيما بعد بلومفيلد، وضرب نورين مثالا شهيرا يعرفه اللسانيون بالمفهوم المعبر عنه بطريقتين: Triangle و/ Three-sided straight-lined Figure؛ حيث نلاحظ أنهما تمثيلان للسيميم نفسه (المثلث). وهو تطور نتج عن نظرية الحالة عند فيلمور التي تُعنى بتحليل الجملة على أساس المفاهيم والعلاقات الدلالية المشتمَلَة داخليا بعيدا عن السياق، واتجه التوليديون بعد ذلك ـ تأسيسا على فيلمور ـ إلى تحليل العناصر الدلالية المكونة للكلمة (التحليل المكوناتي أو التكويني Compositional)، ثم الجملة، وأضافوا عناصر للسيميم؛ مثلا كلمة (رجل) = اسم+محسوس+معدود+حي+بشري+بالغ ... إلخ؛ بحيث إن هذه الوحدات تَكُون مسئولة عن التوافق الدلالي بين الكلمات، وهذا ما يجعل جملة ما ـ على المعنى الحقيقي وليس المجازي ـ مقبولة وأخرى مرفوضة: اشتعلت النار – اشتعل الثلج. ونلاحظ أن تحليل المفهوم اللغوي وفق هذه الوحدات يرتبط بالصورة الذهنية التكوينية قبل إنتاج المكون التركيبي الحامل للمعنى.
للمزيد من التفاصيل:
Robyn, Carston: Word Meaning and Concept Expressed, University of Oslo, electronic issue (2013):
https://www.kcl.ac.uk/artshums/depts/philosophy/research/wordmeaning/papers/conceptexpressed.pdf

(٢) اللسانيات الإدراكية، المرجع السابق، ص ٨٨. و Lexical Semantics, Ibid, P 45

الاحتياطي لا يحصل على لكسيم مستقل في اللغة، فيبقى في مستوى الاحتياط. ويمكن الحديث عن وجود هذا السيميم الاحتياطي في حالة واحدة فقط، هي: إذا ما استطعنا إيجاد مكانٍ مُعَدٍّ لكلمة معينة في النموذج المعجمي للغةٍ مّا رغم أن الكلمة غير موجودة أصلاً، ومثاله **النموذج المعاكس**؛ فمفهوم "المتزوجون الجدد" موجود في القاموس الروسي بكلمة (مولودوجيوني)، لكن لا توجد كلمة (لكسيم معاكس) تعبر عن المتزوجين القدامى (ستاروجيوني) وفقا للقواعد الروسية، حيث الموجود هو سيميم احتياطي: "الناس المتزوجون منذ فترة طويلة"، معاكسًا لـ "الناس الذين تزوجوا للتو". مثال آخر: **نموذج التصريف الشخصي للأفعال** في اللغة العربية عبارة عن سيميمات احتياطية: أنا أحرزُ النصر/ أقوم بالتنظيف بالمكنسة/ أقع في حالة خيبة أمل ... إلخ، أما في اللغة الروسية فلا توجد لكسيمات: انتصر/ كنس/ يخيب أملي ... إلخ. حتى إن مفهوم **الجشتالت** الذي ذكرناه سابقا هو سيميم احتياطي في كل اللغات تقريبا، لأنه عبارة عن مفهوم صاغته الثقافة العلمية الألمانية، ولم يُستخدم له لكسيم آخر في اللغات الإنسانية الأخرى، بل يُستخدم هكذا بلفظه في كل اللغات، بما فيها العربية.

السيميمات الاحتياطية هي إذن جزء من **حيل الدماغ البشري** وآلية مهمة في المعجم الذهني لفهم الموجودات وصياغة **المفاهيم الترابطية** بينها في العالم، والدليل على وجود هذه السيميمات هو إمكانية تحليل مكوناتها، ووجود تسميات لها في اللغة الدارجة؛ حيث يشتق الشخص مثلا لكسيمات للدلالة على المعاني الواردة إلى ذهنه: في المصرية الدارجة ـ على سبيل المثال ـ يكَيِّش: بمعنى يدفع الفلوس كاش Cash كما المفهوم في اللغة الإنجليزية، وربما يدخل هنا مفهوم الـ Code-Switching في علم اللغة الاجتماعي ليقدم تحليلا للظاهرة، لكنَّ الآليةَ ذهنيةٌ في أساسها. كذلك كلمة يسَلْبِت: أي يستخدم شريط السوليتيب اللاصق ... إلخ. فالسيميمات الاحتياطية موجودة في الكلام: إن لم يكن في الفصيح ففي الدارجة، وفي لغة المزاح حدِّث ولا حرج. لكن قد توجد حالات أخرى نجد فيها المفهوم موجودا بينما تغيب الكلمة ويغيب المعنى تماما، وهنا يغيب حتى السيميم الاحتياطي؛ وذلك لعدم وجود النموذج المناسب الذي من شأنه دعم السيميم (بالاستدعاء الذهني للصورة مثلا أو للحدث) والمساعدة في صياغته ووجوده. وإذا

ظهرت الحاجة إلى التعبير اللفظي عن هذا المفهوم فإن حاملي اللغة الناطقين بها يلجأون إلى استخدام **العبارات الاقترانية الحرة**، أو يلجأون إلى التفسير والشرح.

وهذه الفجوات أنواع: معجمية ودلالية وإدراكية، على حسب وجود الكلمة وغياب السيميم أو غيابهما معا، لا حاجة إلى تكرارها هنا[1]، فقط أشير إلى أن **المفهوم هو نتاج الوعي الإدراكي للإنسان، والمعنى هو نتاج الوعي اللغوي،** والتواصل اللساني يحقق التكامل المعرفي ويسد فجوات العلامات اللغوية والسيميمات المفقودة، وربما يصوغ اللكسيمات، كما نرى كل يوم من ألوان التطور اللغوي، لكننا هنا رأينا أن المسألة تقبع في أعماق الذهن، وأن التطور اللغوي ليس محض صدفة أو مواضعة حدسية كما كان يظن كثيرون، بل هو ذو قواعد بنائية يُنشئها الدماغ إنشاء وفق آليات كثيرة، تدخل في إطار المعجم الذهني والنموذج الليكسيكو – سينتاكتك Lexico - Syntactic الدماغي للغة البشرية.

• الخاتمة:

كانت هذه الدراسة مقاربة تحليلية أولية حول بعض الأسس البنائية للمفاهيم وبنية التصورات وارتباطها باللغة البشرية، ومعالجة الدماغ لها، حاولتُ فيها الوقوف على أهم ما رأيت وجوبَ طرحه ضمن أولويات هذا الباراديم. وعلى جهة الإجراء، ارتضيتُ للأفكار الواردة هنا أن تتراوح بين مجموعة من البنود البحثية: عالجنا فيها ابتداءً البنائية الذهنية للمفاهيم، ثم انتقلنا إلى شرح جزء من الميكانيكية العصبية، واقتصرنا فيه على القشرة وبعض ارتباطاتها المركزية مع أجزاء مختلفة من المخ، ثم جاء القسم الأخير لتقديم بعض الأطروحات الإبستمولوجية التحليلية للمفاهيم عموما، وفق قواعد الاستدلال المنطقي ومعالجة الذهن لها،

(١) راجع الأمثلة والتفاصيل: اللسانيات الإدراكية، المرجع السابق، ص ص ٩٤-٩٩. وانظر تشكل المفاهيم وتطورها الجيني والنوعي عند الطفل، ص ١٢٧؛ حيث إن المفاهيم لدى الأطفال في المراحل المبكرة من النمو تكون مساوية لصور الشفرة المادية العامة المتكونة لديهم، ويكون المفهوم مساويا للصورة الحسية الملموسة، ويبدأ التطور لاحقا بتعقد شبكة العلاقات الاجتماعية والتواصل، ليتوسع مضمون المفهوم وتتكون بنيته الوظيفية الأشمل. وراجع الدراسة التجريبية لنمو التصورات والمفاهيم عند ليف فيجوتسكي: الفكر واللغة .. النظرية الثقافية التاريخية، ص ص ١١١-١٦٠.

بالتداخل مع مسائل الوحدات المعجمية والدلالية وصياغة قوالب الشكل التعبيري، واختلاف التمثيل اللساني وفقا لتباين الألسن والثقافات ... إلخ.

ولهذا الموضوع استكمال آخر وأطروحات أخرى نقدمها مستقبلا بحول الله تعالى، لمعالجة مسائل أخرى تفرض الطبيعة المعرفية البينية أن ننظر فيها، على جهة التكوين البيولوجي، والنشاط النيورولوجي، وتاريخية الحدث المفاهيمي ضمن بحوث أنثروبولوجيا اللغة وتطور المعرفة عموما.

وتوصي الدراسة بالنظر في بعض البنود المهمة لأجل التحليل اللساني المعاصر:

- ضرورة اعتماد نموذج المحلل العصبي لأجل مقاربة الفهم الخاصة باللغة البشرية.
- أهمية اعتماد التحليل اللساني المرتبط بفهم أنطولوجيا الإدراك الحسي للموجودات وعلاقاتها التشابكية في حدود عالم الأعيان.
- مركزية التحليل الإبستمولوجي للمفاهيم في إطار العلاقة المتلازمة بين (الدماغ – والكون)، ولن تكون نتائج أي محاولة أخرى دقيقة دون مقاربة مثل هذا النوع من التحليل.
- فهم مفردات التعبير في أي لغة بشرية مرتبط بقوة بفهم أنطولوجية الجملة العصبية؛ بمعنى تشكل المفهوم بين عالَمَي الأذهان والأعيان، قبل التعبير اللساني وصياغته النهائية التواصلية.

أسبقية الخلق المفاهيمي على الخلق التعبيري في كثير من أحيان، والمجال الممكن هو البحث في حدود التخييل ضمن القدرة الذهنية للدماغ (التصوير الشعري نموذجا)؛ فاللغة تؤثر وتتأثر بين السيرورة والديمومة بصورة من الصعب البت في حدودها.

يعالج الفصل الأخير، بالإفادة مما سبق طرحه بين حدي التأصيل والتنظير، مسألة البلاغ التصويري في القرآن الكريم، وكيفية توجيه القرآن للمفاهيم البشرية، سواء العقدية أو الكونية ... إلخ، من خلال الجملة التعبيرية، ومن خلال الاشتغال على آليات عرفانية مخصوصة، تؤثر على الذهن وتجعله يعتمل لأجل الفهم، من مثل التخييل والتجسيم والمفارقة، كما سيتضح.

الفصل الثالث:

مقاربة لتحليل البلاغ التصويري في القرآن الكريم

[التطبيق]

مدخل:

القرآن الكريم هو الكتاب المحفوظ الأشمل الذي حفظ الله تعالى فيه مسارات الوجود المدرك وغير المدرك، فلم يفرّط فيه من شيء عز وجل، هو الكتاب الكوني المعجز، الذي يحوي دساتير العقيدة والتشريع والأخلاق والمعاملات ... إلخ، وكذا يشمل المداخل المفاهيمية لتأمل الكون، كما أمر الله في أكثر من ألف آية من آياته الحكيمات، ولذا فإن كل لفظ، بل إن كل حرف وصوت فيه هو قضية قائمة في ذهن أي متدبر بحق، وفي فهم أي باحث بصدق عن مكنون القضايا التي لا تُعد ولا تُحصى، ولا تَخلق على كثرة الرد بين دفتي المصحف الشريف (القرآن مكتوبا)؛ فإذا أردنا أن نُنزل تدبر القرآن على **مراتب التدرج المفاهيمي** لإدراك الوجود، فإن لدينا القرآن مسموعا، بما يثيره في ذهن المتلقي من أمور متجددة مع كل سماع ومع كل تدبر، ولدينا القرآن مكتوبا، ولدينا القرآن في حفزه للذهن البشري الباحث عن الحق والخير داخل عالم التصورات والمفاهيم؛ فأنت تقرأ وتسمع الآي، ثم ترتحل في الكون المشهود وفي قلبك ذلك النور يعتمل بلا توقف، ليثير في عقلك الكثير والكثير، وما تلبث أن تدوّن ملحوظةً هنا وفكرةً هناك، لتلاحظَ أنك في كل مرة تستكشف من خلاله شيئا جديدا، بل ومتجددا.

وسنستهل الدراسة بفقرات عن **الطبيعة المفاهيمية للجملة القرآنية**، مع بعض الأمثلة المختصرة التي تحمل مفاهيمَ كونيةً عامةً في الذكر الحكيم، لأنني أقول دوما إن الرسالة الكونية في القرآن الكريم هي أساس الإعجاز الذي يتحدى به هذا الكتاب المبين جنسَنا كله، على تغاير ثقافاتنا ومعارفنا، وهو ما سنستظهر شيئا منه بالمثال التحليلي. من ثم ستقدم الدراسة بعد هذا صورا عديدة تستوضح وتستجلي كثيرا من المفاهيم العامة للرسالة القرآنية، وسنتوقف عند تحليلها وعند أقوال العلماء فيها، محاولين أن نوجز المقاربة من خلال عناصر تحليلية محددة تمثل رأس باب النظر في الجملة القرآنية، مثلما سنعرض النماذج التحليلية تحت بنود: **التخييل والتجسيم والمفارقة** على وجه التعيين، وهي الثلاثية التي أرى فيها تطبيقا مباشرا على نمط المفاهيم والتصورات في الذهن البشري، الذي سبق طرحه بالفصلين السابقين، بين أفقي التأصيل والتنظير المعاصر، وكما أفضنا في طرحه عند

القرطاجني، فسنلاحظ مثلا أن التخييل في العبارة القرآنية يرتكز في بيانه على عناصر حسية، وأن التجسيم يكون أروع وأعمق مع المعنويات، وقد تحدثنا عن التمثيل الذهني للمعنويات في الفصل الثاني، وأنه قد يجتمع التخييل والتجسيم معا لإيغال المعنى الخاص بالمفهوم أو الصورة، كما يرى سيد قطب. بينما تأتي المفارقة بشقين أساسيين: **مفارقة لفظية** من خلال إجراء التضاد أو التعاند في كثير من الأحيان، وهذا تناول لساني له منبعه الذهني، ثم **مفارقة التصور أو المفهوم**، وتلك تقوم على المعاني المجردة، **وتشبه في هذه الحالة عنصر التجسيم**، ولكل هذا تفصيل نورده في موضعه.

ثم نختتم الدراسة بجملة مختارة من النماذج التركيبية، التي يقوم فيها العنصر القاعدي بدور محوري في توجيه المفهوم القرآني المحمول بذات التركيب، حيث إن **النسق التركيبي** للجملة القرآنية هو **نسقٌ منفتحٌ على ممكنات تأويلية كبرى**، فبنيته الدلالية تمتلك **أنماطا فريدة** من أنماط مرشحات المعنى التصوري والدلالي الذي يتلقاه البشر وفق كل عصر. وهنا يأتي التكامل بين آليات الاعتمال الذهنية البيولوجية، وآليات التبليغ والتدليل والتأويل اللسانية، فكلاهما حقلان متكاملان غير منفصمين أبدا في عملية التفاهم بين البشر.

١- الطبيعة المفاهيمية للجملة القرآنية:

لقد دعا "مالك بن نبي" ـ كما هو معروف ـ إلى إعادة تنظيم **تعليم القرآن الكريم** من جديد، لأنه يعيد **تنظيم طاقة المسلم الحيوية**، فهذا النوع من إعادة التنظيم لهذا الخطاب الكوني المعجز وفق الواقع المُعاش لكل عصر سوف **يوحي بالحقيقة القرآنية** من جديد إلى *الضمير المسلم*، كما لو أننا نتلقى الوحي جديدا كما نزل في العصر الذهبي لتاريخ الوجود كله، وكأن تلك الحقيقة نازلة من فورها على ضمائرنا. وتلك رؤية شديدة العمق لأحد الذين أخلصوا التوجه في فهم الكتاب العزيز. وقد تابع ابن نبي مشروعه الكبير هذا من خلال فحصه الدقيق لمشكلات الحضارة.

١-١ إن الوجوه المعنوية المختلفة التي تحملها الجملة القرآنية ترتبط بنسق المفردات داخل الآيات وهو النسق المنفتح ـ دوما ـ على مجمل الخطاب القرآني، وبذلك فإن طبيعة المفاهيم المستنبطة من الشحنات الدلالية اللانهائية للتراكيب القرآنية تتسم بمرونة في دلالاتها، لا مثيل لها في أي نص آخر بين أيدي البشر، والحقيقة وراء هذا أنه نصٌّ مُنَزَّلٌ ليراعيَ تباينَ مراتب فهم الناس واختلاف مداركهم؛ ليكون "تركيب القرآن على هيئة تناسب هداية مختلف أنواع المخاطَبين، كما تفتح الباب أمام أولِي الألباب للعثور على المعارف العميقة."[(١)]

وقد ذكر الإمام السيوطي في إتقانه أن الرجل لا يكون فقيها كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة[(٢)]. وإن كان قد أُشتهر عند أصحاب المذاهب الأخرى أن القرآن على أربع صور: عبارة للعوام، وإشارة للخواص، ولطائف للأولياء، وحقائق للأنبياء[(٣)]، فمع التحفظ على إطلاق الأمر هكذا، فإننا نلاحظ أن هناك منطقية يتخذها القرآن دوما فيما يخص بناءه المفاهيمي؛ حيث يحتفظ دوما بأسرار لا تنكشف إلا من خلال مسار الزمن، يفتح الله بها على علماء كل عصر، وهو ما يؤكد ما أنبه إليه دائما من كونية مفاهيم هذا الذكر الحكيم، وشموليته المعرفية المحيطة بآفاق الوجود؛ فهو [**الدليل الإلهي المرشد والمشغل لآلة الذهن البشرية وتصوراتها المختلفة**]، وبدون هذا الدليل يتخبط الواهمون بين رحابة موجودات هذا العالم وغوامضه. بحيث إنك تلاحظ أن القرآن كائن حي فعلا، يتابع ـ بإعجاز إلهي ـ تطور مفاهيم البشر، وتعقد نظام إدراكهم الذهني، الذي ينمو مع نمو الطبيعة وتعقد الكون، والمدهش أن الألفاظ القرآنية ثابتة لا تتغير، فلن تجد صوتا واحدا يتغير على مر الأزمنة، وهذا أمر يستحق البحث والدراسة العلمية، فكيف يمكن لهذه المدونة السماوية المقدسة أن تتنزل على فهومنا وعلى تطور نوعنا

---

(١) محمد سعيدي روشن: منطق الخطاب القرآني .. دراسات في لغة القرآن، ترجمة رضا شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١، بيروت، ٢٠١٦، ص ٤٤٠.

(٢) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٥، النوع ٣٩.

(٣) ممن قال بهذا، الفيض الكاشاني: التفسير الصافي، تحقيق حسين الأعلمي، مكتبة الصدر، بيروت، ط ٣، ١٤١٥ هـ، ١/ ٣١.

وتكنولوجياتنا وأن تتجاوزنا في كل مرة ؟ بالألفاظ نفسها، وبالآيات نفسها، بترتيبها عينه وتلاوتها ذاتها، ونظامها البياني اللساني نفسه، ثم تجد في كل قراءة مفاهيم جديدة، وإثارة مبهرة، أليس الأمر حافزا للبحث والتأمل ؟

١- ٢ الاقتران المفاهيمي بين القضايا في السياق القرآني:

ومن ذلك اقتران الوعد بالوعيد، والإنذار بالبشارة، والترغيب بالترهيب، وذكر أهل الجنة بذكر أهل النار ... إلخ، يقول الزركشي: "من عادة القرآن إذا ذكر أحكاما ذكر بعدها وعدا ووعيدا، ليكون باعثا على العمل بما سبق، ثم يذكر آيات التوحيد والتنزيه، ليُعلمَ عظم الآمر والناهي."[١] ويقول الفخر الرازي: "أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط."[٢] في إشارة مهمة إلى ضرورة متابعة هذه الترتيبات وأنساقها وطبيعة الأنماط التركيبية داخل النسق المفاهيمي الواحد لقضايا الكتاب الحكيم.

والأمثلة على ما تقدم كثيرة في الذكر المبين، قال تعالى: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ * وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ.﴾ (الجاثية ٣٠ – ٣١). فبدأ سبحانه بذكر التوحيد والنهي عن الشرك، ثم ذكر آيات الوعد والوعيد. وقد جعل الإمام الشاطبي من هذا الأمر **قاعدة عامة** طرحها في موافقاته، بحيث يمكن أن تندرج في إطارها جزئيات كثيرة (الوعد والوعيد – والتخويف والترجية – والترغيب والترهيب ... إلخ)؛ يقول: " إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه، وبالعكس، وكذلك الترجية مع التخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله، ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار، وبالعكس، لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية، وبذكر أهل النار بأعمالهم تخويفا، فهذا راجع إلى الترجية والتخويف، ويدل على هذه الجملة عرض الآيات على النظر ... وقد يغلب أحد الطرفين بسبب المواطن ومقتضيات الأحوال ... فإن قيل: هذا لا يطّرد، فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر، فيأتي التخويف من غير ترجية، وبالعكس، فالقاعدة لا تطّرد، وإنما الذي يقال

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٧٢، ص ٣٧.
(٢) أورده الزركشي في البرهان، ص ٣٦. وذكره السيوطي في الإتقان، ٢/ ١٣٨.

إن كل موطن له ما يناسبه، ولكل مقام مقال، وهو الذي يطّرد في علم البيان، أما هـذا التخصيص فلا ... فالجواب أن ما أُعترض به غير صادٍّ عـن سـبيل مـا تقـدم، وعنـه جوابان: إجمالي وتفصيلي؛ **فالإجمالي،** أن يُقال إن الأمر العام والقانون الشائع هـو مـا تقدم، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية، لأن **الكلية إذا كانـت أكثريـة انعقـدت كليـة، وأُعتمدت في الحكم بها وعليها،** *شأن الأمور العادية الجارية في الوجود*، ولا شـك أن ما أُعترض به من ذلك قليل، يدل عليه **الاستقراء**، فلـيس بقـادح فيمـا تأصـل. وأمـا **التفصيلي،** فإن قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَة.﴾ (الهمزة ١) **قضية عين في** رجل معين من الكفار بسبب أمر معين، منه همزه النبي صلى الله عليه وسلم وعيبه إياه؛ فهو إخبارٌ عن جزائه على ذلك العمل القبيح، لأنه أُجري مجرى التخويف، فليس مما نحن فيه."[(١)]

ومثل هذا الذي بينه الشاطبي سورة المسد الخاصة بحالة عقاب أبي لهـب ـ لعنـه الله ـ ففيها بيان جزائه بالعقاب، ولذا غلب على السورة الوعيد والتخويف، وخلت من الوعد أو الرجاء، لأن المقام لا يسمح بهذا.

يوضح لنا هذا الأمر أن بناء المفاهيم والقضايا في الجملة القرآنية يخـضع لنـسق صارم من التوجيه العقدي والتصويري والكوني العام، بحيث إن متابعة هذا النـسق تفضي حتما إلى استنباط القوانين العامة التي تأسس عليها الخطاب المعجز، وهو أمر لا ينتهي ما دامت الـسماوات والأرض، لكننـا يجـب أن نتـابع البحـث عـن هـذه القوانين التي تكفل لنا تحقيق أكبر قدر من فهم آيـات الكتـاب الحكـيم، كـل علـى حسب فهمه وأدواته المعرفية. هو نسق منفتح معتمل في الأذهان، يُخرج للأعيان في كل قراءة قوانين تناسب العصر، مع الاحتفاظ بالأصل، الأمر يـشبه عمليـة المحاكـاة الأدبية في العمل الفـني، أو مـا يطلقـون عليـه pastiche، وهـي عمليـة معروفـة في الفنون المتنوعة، بحيث يُمجَّدَ الأصل، مع إضافة الجديد، فـنعم هنـاك في كـل عمـل مزيج مبهر، لكن الأصل حاضر دوما، والغريب أننا لا نستطيع محاكاة جملـة قرآنيـة واحدة، فعلى العكس، القرآن هو الذي يُبهرنا ويـدخل في أذهاننـا ليُخـرج تطـويرا للمفاهيم والتوجيهات، باللغة ذاتها وبالقوانين اللسانية نفسها، مـع حفـظ القـانون الأصلي، كونيا أو عقديا أو فلسفيا ... إلخ.

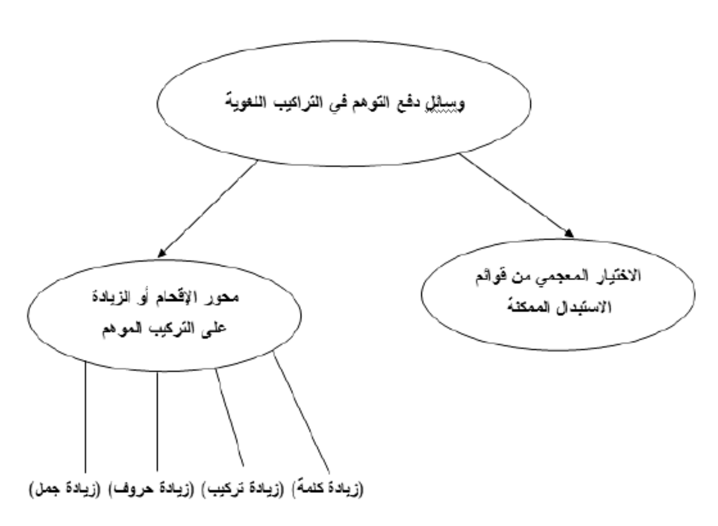
---

(١) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ضبط وشـرح محمـد عبـد الله دراز، دار المعرفـة، بـيروت، د.ت، ٣/ ٣٦٤.

١-٣ آلية دفع التوهم نموذجا للنَّظْم المفاهيمي للجملة القرآنية:

تقوم هذه الآلية العرفانية على أساس مفهوم الاختيار المعجمي من بين القوائم الاستبدالية الممكنة في اللغة، ثم تضافرها مع العناصر الموقعية في التركيب ضمن دائرة التضام النحوي[1]. وسنختتم الدراسة بأمثلة تفصيلية توضح تأثير هذا الأمر في الوصول إلى المعنى المقصود من خلال طرح بعض النماذج وتحليلها. الأمر هو اختيار لفظ يتناسب مع المفهوم الذهني المطروح، فالألفاظ تتطور، والمفاهيم تتطور، لكن اللفظ القرآني هو لفظ كوني، شامل، عام، لا يحتاج إلى تطوره هو في ذاته أو في جوهر ما يطرحه، لأنه يعلو من حيث الاختيارُ فوق كل الاعتبارات، إنها عملية الـ pastiche الأصلية في الكون، فهو مركز الكون، كما سيأتي.

ويمكن توضيح ذلك الأمر بالمخطط التالي[2]:



١-٣-١ والنموذج المطروح هنا هو مفردة **(العصر)** في علاقاتها الزمنية بأقسام أخرى في الذكر الحكيم، من قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ (العصر ١-٢).

---

(١) للتفاصيل: خالد فهمي، وأشرف حافظ: مباحث في فقه لغة القرآن الكريم، روافد، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الإصدار ٦٥، مايو ٢٠١٣، ص ٢٩.

(٢) المخطط بالمرجع نفسه (مباحث في فقه لغة القرآن الكريم، ص ٢٩)، لكنني قمتُ بتعديله قليلا، لأن به بعض الأخطاء البسيطة من وجهة نظري.

وهذا مختصر ما طرحه الباحثان وبعض المفسرين وتعليقنا عليه[١]:

فسّر خلقٌ من المفسرين العصر بمرادفه (الدهر)؛ قال الماوردي: "قوله تعالى والعصر، وهذا قسمٌ فيه قولان، أحدهما أن العصر: الدهر، قاله ابن عباس وزيد بن أسلم."[٢] وشبيه هذا الطرح ما أورده الطبري في جامع بيانه؛ حيث ذكر ما مفاده أن الله تعالى هنا قد أقسم بالدهر[٣]. وتركُ لفظة الدهر والعدول عنها إلى (العصر) **لأجل دفع توهم التناقض الذي قد يحصل على مستوى البنية الموسَّعَة للقرآن الكريم**[٤]؛ فبتأمل كلمة الدهر في سياق آخر، على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلا الدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلا يَظُنُّونَ. ﴾ (الجاثية: ٢٤)، نلاحظ من قولهم أنهم يسبون الدهر؛ قال ابن عطية الأندلسي: "ومعنى هذا ... فإن الله تعالى هو الذي يفعل ما تنسبونه إلى الدهر، وتسبونه بسببه."[٥] وقد رد الفخر الرازي على من زعموا أن العصر هو الدهر، هكذا بإطلاق، بقوله: "ولعل الله تعالى لم يذكر الدهر لعلمه بأن الملحد مولع بذكره وتعظيمه."[٦] وهي حقيقة فكرية معروفة عند الدهريين المعاصرين ومن شايعهم من الملحدين وغيرهم. فلأجل دفع توهم وقوع التناقض من جراء ظن تعظيم الدهر بالقسم كان العدول باللفظ الآخر في مستهل السورة؛ والدهر ليس من أسماء الله الحسنى المذكورة في القرآن، كما قد يتوهم كثيرون. ويكفي ما يحمله الدهر من معاني الفناء والتناقص والمصائب؛ لئلا يُنسب إلى الله عز وجل من قريب أو بعيد.

(١) مباحث في فقه لغة القرآن الكريم، ص ٣٠ وما بعدها.

(٢) الماوردي: تفسير (النكت والعيون)، تحقيق خضر محمد خضر، دار الصفوة، القاهرة، طـ ١، ١٤١٣ هـ، ٤/ ٥٣٤.

(٣) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، طـ١، ٢٠٠١، ٢٤/ ٦٢١.

(٤) مباحث في فقه لغة القرآن الكريم، ص ٣١.

(٥) ابن عطية الأندلسي: تفسير ابن عطية (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، تحقيق السيد عبد العال إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ١٣/ ٣١٨. والنكت والعيون، ٤/ ٢٢.

(٦) الفخر الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الغد العربي، القاهرة، طـ ١، ١٩٩١، ١٦/ ٦٢٠.

وعلى الرغم من الترادف بين الدهر وهذا الجزء من الزمن (العصر)؛ حتى إن الصيغة الصرفية واحدة (دهر – عصر = فَعْل) فقد كان العدول لأجل خدمة الدلالة المفاهيمية العامة للجملة القرآنية المعجزة، ذات الارتباط بالبنية الأوسع للنص الحكيم. وهنا تفصيل آخر مهم يجب أن نبينه بشيء من الاختصار.

١-٣-٢ العلاقات المفاهيمية الكونية لبعض ألفاظ الزمن في سياقها القرآني الموسَّع:

إن القَسَمَ بالعصر يتناسب ـ مفاهيميا ـ مع جملة من الأقسام الأخرى التي أُفتتحت بها بعض السور المكية في القرآن الكريم، هذا على (المحور الرأسي) ـــ أو محور الاستبدال المعجمي المختارة منه الألفاظ ـ العام لبنية النص. وعلى (المحور الأفقي)، يتلاءم القسم بالعصر مع المفاهيم التي طرحتها السورة، على قصرها، ويتماشى مع منظومية الكون.

ولنا أن نعرف أن الله تعالى قد أقسم بكل مراحل ـ أو أجزاء ـ **الوحدة الزمنية** ضمن حيز الإدراك الحسي لدينا؛ فأقسم سبحانه بالفجر وبالليل وبالضحى وبالعصر، مع ملاحظة أن كل سورة مُسْتَهَلَّة بمثل هذا القسم قد سُميت باسم العنصر الزمني المذكور في أولها (سور: الفجر والليل والضحى والعصر)، فالأمر هنا أصبح كونيا علميا ولا شك، ويحتاج منا إلى نظر وفكر؛ فكل هذه الأقسام تدل على **استغراق الزمن بالتنبيه على منعرجاته وتمفصلاته المعرفية البنائية ضمن حيز إدراكنا الحسي:**

[الفجر/ الليل – الضحى/ العصر]

- الفجر: بداية الوقت
- والليل: نهاية الوقت
- والضحى: نهاية البداية
- والعصر: بداية النهاية

وكلها إشارات كونية لأجل استثارة التصور الذهني العام حول ما يمكن أن نتخيله عن لحظات المصير، من حياة في الدنيا وسعي، ثم انتقال إلى البرزخ، ثم البعث والحشر والخلود الأبدي في جنة أو نار.

كذا فإن هناك تنبيها على ثنائية (الأول/ الآخِر) التي تسيطر على مفاهيمنا حول كل عناصر الوجود. وألفاظ العناصر الزمنية المقسم بها في هذه السور توازي **سيرورة الحياة** لكل فرد من جنس الإنسان، من بداية صحوه ونشاطه وسعيه في الأرض، إلى هجعه وسكونه ليلا، ولذا كان **تقسيم لحظات الزمن النهاري معجزا** (فجر – ضحى – عصر) وملائما لهذا السعي والنشاط. ثم القسم الكلي بوحدة الزمن (الليل) دون تقسيم، بسبب من قلة النشاط والسعي، أو انعدامه أصلا، ولذا نلاحظ أيضا **الإطلاق في القَسَم بأجزاء وحدات الزمن النهاري، والتقييد مع الليل:** ﴿وَاللَّيلِ إِذَا يَغْشَى.﴾ (الليل ١)، من خلال عنصري: الظرفية والمضارع، للتنبيه على عنصري: الحركة والزمن؛ أي الحلول والانتشار، وليس التدليل على عارض الظلمة فقط. وتلك مسائل علمية كونية لا مجال لتفصيلها هنا.

ومن حيث **موضوعُ سورة العصر** ـ موضع التحليل ـ فإن السورة تحوي **ثلاث لحظات دلالية مفاهيمية تستثير ـ ذهنيا ـ ثلاث لحظات إدراكية شعورية**[1]، وهذا بيانُها:

أ- الحكم بالخسران، وذلك من خلال استغراقات ثلاثة:

- التوكيد بالقسم وبإن وباللام.
- الحكم على جنس الإنسان كله.
- التعبير بالعبارة "في خُسر" المستغرِقَة لكل الجهات من خلال حرف الجر، وهي هنا تمثل **تقوية كمية لمعنى الخسارة**، ساندتها وعمقتها **تقوية كيفية** بتنكير (خُسر) لإفادة العموم. وهذه اللحظة (الخسران) يقابلها إدراكيا شعورٌ بالانقباض واليأس.

ب- لحظة التنفيس، من خلال الاستثناء، المؤذِن بخروج بعض أفراد هذا الجنس (الإنسان) من دائرة (**الخسارة المتأصلة بالتعيين إلى النجاة الطارئة بالتبيين**). وهي

(١) للتفاصيل، عائشة عبد الرحمن: التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، ط ١، ١٩٩٠، المجلد الثاني، تفسير سورة العصر. وسيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق المصرية، ط ٣٩، ٢٠٠١، المجلد السادس، تفسير سورة العصر. وقد تصرفتُ بالإضافة والدمج.

لحظة يقابلها إدراكيا شعورٌ براحة البال والطمأنينة والسكينة، بل وبترقب المصير المرهون بالعمل الصالح.

جـ - **لحظة التبيين من خلال الاشتراط والتقييد**، حيث يكون الاستثناء فقط للذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر. وقد شملت هذه الشروط التقييدية الأربعة جهات الدين الأربع الأساسية: [**العقيدة (الإيمان) والعبادات (العمل الصالح) والأخلاق (التواصي بالحق) والمعاملات (التواصي بالصبر)**]. وهذه اللحظة يقابلها إدراكيا دلالة مفاهيمية خطيرة، هي شعورٌ بجدية العمل والحرص على الطاعة لأجل النجاة.

فالسورة ـ من خلال هذا المنظور ـ تمثل **إنذارا عاما** يجمع **الإثبات** أو التعيين (للخسارة) **والاستثناء** (باب الرجاء) **والاستدراك** (تبيين وسائل النجاة لفئة معينة). ولفظ **العصر** يلائم كل هذا المذكور؛ فهو بداية النهاية الزمنية لليوم، التي يحرص فيها الإنسان على العودة قبل انتشار الليل بما فيه من كوارث ومصائب وبما يُمثلُه من مسارح للآبقين والعصاة والفاسقين، مع أنه أيضا يمثل واحة للعابدين والمسبحين على قلتهم أو ندرتهم، لكن لكل إنسان اختياره. ونحن نعرف القول المأثور الشهير عن خالد بن الوليد:

عند الصباح يحمد القوم السُّرَى وتنجلي عنهم عيابات الكَرَى

فليل رجاله، ولا يقوى على محاسنه إلا كل عليم، وعارف بالسبيل مقيم[1]. وتأمل موقع سورة العصر في مكان عجيب في القرآن بين سورة التكاثر: "أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ ..."، وسورة الهُمزة: " وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ ..."؛ وكأن الآيات تقول لنا: "والعصر إن الإنسان لفي خُسر"، لأنه في صراع دائم بين أمور الحياة التي تشغله من كل جانب، ما بين أولاده وجمع المال، واحتياجات أهله وشغله ... إلخ، إلا الذين

(١) يقول تعالى: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلا.﴾ (المزمل ٦)، جاء في التحرير والتنوير: " إن ناشئة الليل هي أشد وطئا وأقوم قيلا تعليل لتخصيص زمن الليل بالقيام فيه؛ فهي مرتبطة بجملة (قم الليل)؛ أي: قم الليل، لأن ناشئتَه أشدُّ وطئا وأقوم قيلا. والمعنى: أن في قيام الليل تزكيةً وتصفيةً لِسرِّكَ وارتقاءً بك إلى المراقي الملكية." ثم ذكر أنه تعالى وصف الصلاة بالناشئة، لأنها تنشأ بعد الهدوء أو النوم والسكون، وفي ذلك خير وصحو لأوليائه وأصفيائه تبارك وتعالى. الطاهر ابن عاشور: (تفسير) التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ط ١، ١٩٨٤، ٢٩/ ٢٦٢.

آمنوا وعملوا الصالحات، فلا بد من التوازن بين المادة والروح، ولا بد من حلقة اتفاق بين **السيرورة والديمومة**، حتى لا تتفلت النفس بين نوازعها المعروفة: الأمارة بالسوء، واللوامة، وحتى تدخل في نطاق **النفس المطمئنة**، التي تحتفظ في وجودها المؤقت في الحياة الدنيا بأسباب السكينة والهدوء الداخلي بعيدا عن صخب أحداث الكون وتقلباته.

والعصر يعتصر الزمن من خلاصة عنصر الإنسان بالضغط والمعاناة والاختبار، فيكشف عن خيره أو شره، كما تقول بنت الشاطئ، ولذا فإن القسم بالعصر ليس قسما بالمصدر استقلالا؛ بمعنى احتمالية أن يُقصدَ به مصدر (العصر) أو أن يُقصدَ به الزمن، لأن طبيعة الأقسام في القرآن عموما ـ ومفاهيميا ـ لم تكن مرتبطة إلا بذوات. والحقيقة أن تتبُّع لطائف القسم بالشمس وبالقمر وبالنهار ... إلخ في الذكر الحكيم هو أمر تروزه دراسة مفصلة تتحقق تجريبيا من مختلف الدلالات الممكنة.

ومن خلال كل ما تقدم في هذا النموذج التحليلي السريع نلاحظ الدقة العميقة في اختيار هذا اللفظ (العصر) ضمن طبيعة علاقته الرأسية بعناصر الزمن في سياق بنية النص القرآني كله، وفي سياقه الأفقي الموضوعي ضمن مكونات السورة نفسها، ولذا لم يكن ممكنا استخدام الدهر هنا، للأسباب العامة التي ذكرناها أول الفقرة، وللأسباب التحليلية الدلالية المفاهيمية التي انتهينا إليها في التحليل.

٢- إنتاج الدلالة المفاهيمية في الخطاب القرآني:

إن البحث عن مكنون التوجيهات الإعجازية لآي الذكر الحكيم، خصوصا ما يدخل منها في دائرة الكونيات والمتشابهات، وما هو على منوالها، هو أمر شاق على جنس البشر ـ في رأيي ـ لأن الوصول إلى مجمل مراد الله تبارك وتعالى من خلال هذا الخطاب المعجز هو أمر خارج عن حدود فهمنا[1]؛ فالقرآن **نص خطابي** ـ كما

(١) يقول أبو الوليد هشام الوقشي:

بـرح بـي أن علـوم الـورى	اثنـان مـا إن فيهمـا مـن مزيـد
حقيقـة يـعجز تحـصيلها	وباطـل تحـصيله لا يـفيد

المقري التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، ١٩٦٨، ٤ / ١٣٧.

سأُبين ـ متجاوزٌ للزمان وللمكان، وللأفهام. لكننا، وعلى حسب قدرات كل جماعة في كل زمن، نحاول بأدواتنا اللسانية التحليلية وعلومنا المتاحة أن نكشف ما نسأل الله أن يكون قريبا من هذا الجوهر الشريف. وفيما يلي بعض ما قد يكون مفيدا بهذا الخصوص، ووفق المساحة المتاحة.

٢-١-١ أبو البقاء الكفوي وتحديده للطبيعة المفاهيمية للنص وللخطاب عموما:

لأبي البقاء الكفوي نص مهم جدا يوضح فيه **الطبيعة الدينامية** للخطاب التواصلي على جهة العموم في إنتاجه لدلالته المفاهيمية، ***وهو نصٌّ مؤسِّسٌ لقوانين لسانية مهمة، مرتبطة بآليات العرفان التي نحاول مقاربتها***؛ يقول[1]: " ... والخطاب هو الكلام الذي يُقصدُ به **الإفهام**. والخطاب اللفظ **المتواضع عليه** المقصود به **إفهامُ من هو مُتَهيِّئٌ لفهمه**. اُحتُرز باللفظ عن الحركات والإشارات المفهمة بالمواضعة والمتواضع عليه من الألفاظ المهملة، وبالمقصود به الإفهام عن كلام لم يُقصد به إفهام المستمع، فإنه لا يسمى خطابا ... ولمن هو متهيئ لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم، كالنائم، والكلام يُطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس؛ فالخطاب إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه نحو الغير للإفهام. وقد جرى الخلاف في **كلام الله**: هل يسمى بالأزل خطابا قبل وجود المخاطبين تنزيلا لما سيوجد منزلة الموجود أولا؟ فمن قال: الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الإفهام، سمى الكلام في الأزل خطابا، لأنه يقصد به الإفهام في الجملة. ومن قال: هو الكلام الذي يقصد به إفهام من هو أهل للفهم على ما هو الأصل لا يسميه في الأزل خطابا ... ومن يريد أن يأمر أو ينهَى أو يخبر أو يستخبر أو ينادي يجد في نفسه قبل التلفظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ أو بكتابة أو بإشارة، وذلك المعنى هو الكلام النفسي، وما يعبر به هو الكلام الحسي، ومغايرتهما بيِّنة؛ إذ المعبر به قد يختلف دون المعنى." فالكفوي هنا يشير إلى مسألة مهمة تخص إيراد المعاني من

(١) أبو البقاء الكفوي: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط ٢، ١٩٨٢، ٢/ ٥٨٢.

باطن الأذهان وتنزيلها على الأعيان، من خلال تفاعلها مع عناصر الإدراك الحسي المباشر الذي تنشأ عنه تصورات ومفاهيم تستدعي التعبير عنها باللغة على مختلف الألسنة. ويضع الكفوي شروطا ليصير هذا التعبير خطابا، فيشترط أن يكون **لفظا**، لا إشارة أو حركة أو كلاما مهملا أو إيحاء، وأن يكون **غرضه الإفهام**؛ أي يتحقق به التواصل بإنتاج **دلالة مفاهيمية واضحة ومشتركة بين الأذهان**، وأن **يُوَجَّهَ إلى من هو متهيئ للفهم**، وهذا ***شرط تداولي*** مهيب ـ برأيي ـ يسبق به الكفوي "جرايس" و"أوستن" و"سيرل" وغيرهم، الذين وضعوا مبادئ القصدية في اللغة والتعاون الخطابي والاستلزام الحواري ... إلخ، لأن متلقي الخطاب يجب أن تنشأ في ذهنه حلقة من التواصل المفاهيمي الممكن مع الخطاب الذي يتلقاه من خلال حواسه. **والقرآن يسبق الجميع**، وهنا لفتة مهمة من وجهة نظري، فشروط التهيؤ والإفهام والإنتاج الدلالي ... إلخ، قد أوضحتها آيات خطيرة: يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ اللَّيْلَ إِلا قَلِيلا ۝٢ نِّصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلا ۝٣ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلا ۝٤ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلا ثَقِيلا ۝٥﴾ (المزمل)؛ فهذه الآيات قد بيَّنَت بصورة واضحة جلية شروط التعاون التخاطبي والتهيؤ السمعي والإفهام والتلقي ... إلخ، من القيام الملائم لتلقي الحدث الكلامي الكبير، ثم الترتيل وتشغيل الذهن وتحريك تصوراته ومفاهيمه لأجل الوصول إلى المراد الأكمل من الخطاب، ثم أهم ما في القضية، إلقاء القول الثقيل، والنص على ذلك، لبيان خطورة ما سيتلقاه النبي صلى الله عليه وسلم، فأي إعجاز وأي جمال بعد هذا؟

والكفوي لا يزال يبهرنا بتحديده أن الخطاب لا يمكن إنجازه ـ بالمصطلح التداولي ـ إلا بعد تصوره الذهني المفاهيمي؛ ليكون الخطاب على نمطين: **مُتَصَوَّرٌ (= الكلام النفسي)، ومُنْجَزٌ (= الكلام الحسي أو الفعل اللغوي)**، ولا يُشترط التطابق بينهما؛ فمراحل إنتاج خطاب مفاهيمي تبدأ بالإعداد ـ كما أوضحت الآيات ـ والتفكير والتخطيط الذهني، ثم **الإخراج**، بتنزيل المتصوَّر (الذهني) على الواقع (العيني)، لتنغلق حلقة دينامية مستمرة من التفاعل التواصلي.

وحديث الكفوي عن كلام الله تعالى يبين صفة (الوحي) المعجز لرسالة القرآن الكريم، وخطورة هذه الرسالة، **فهي رسالة مطلقة متعالية على الزمان والمكان،**

ولذا اتسمت بالشمولية المعرفية والأزلية الوجودية؛ فاستوعب القرآنُ كل المقامات الممكنة والمواقف المحتملة، وأطلق كل الدلائل البينة في صفحة هذا الكون، وعلى حسب ما يتحمله إدراك البشر في مختلف الأزمنة. يقول الكفوي في نص مهم آخر[1]: " ... إن ما خاطب به مع نفسه أو مع غيره فهو كلام، وإلا فهو علم. **ونسبة علمه سبحانه وتعالى إلى جميع الأزمنة على السوية؛** فيكون جميع الأزمنة من الأزل إلى الأبد بالقياس إليه تعالى كالحاضر في زمانه، فيخاطب بالكلام النفسي مع مخاطب نفسي، وإلا يجب فيه حضور المخاطب الحسي، كما في الحسي، **فيخاطب الله كل قوم بحسب زمانهم وتقدمهم وتأخرهم.** مثلا إذا أرسلتَ زيدًا إلى عمرو وتكتب في مكتوبك إليه: إني أرسلتُ إليك زيدا، مع أنه حين تكتبه لم يتحقق الإرسال، فتلاحظ حال المخاطب. وكما تقدر في نفسك مخاطبة وتقول له: تفعل كذا الآن، وستفعل بعده كذا، وكان قبل ذلك كذا، ولا شك أن هذا المعنى والحضور والاستقبال إنما هو **بالنسبة إلى زمان الوجود المقدَّر من هذا المخاطب، لا بالنسبة إلى زمان المتكلم.**"

ولذلك فإن محورية إنتاج الدلالة المفاهيمية في النص القرآني تتميز بالإطلاق العام، المتنزل على حسب فهوم أصحاب كل زمان ومكان، فكانت وسيلة التحليل اللغوي وسيلة مُعِينَة، وليست وسيلة نهائية لتفسير أعماق هذا الذكر الحكيم، والولوج إلى هذه الدلالات ولوجا مطلقا، لأن التحليل اللغوي الذي نقوم به تسانده وسائلُ أخرى من النظر الأشمل، من مختلف العلوم، وأصناف الثقافات والحضارات، والقرآن نفسه يأمر بهذا النوع من التفكر والتدبر والتكاتف، لا التعاند بيننا، فهو نص يسمو فوق العقول والأفهام جميعها.

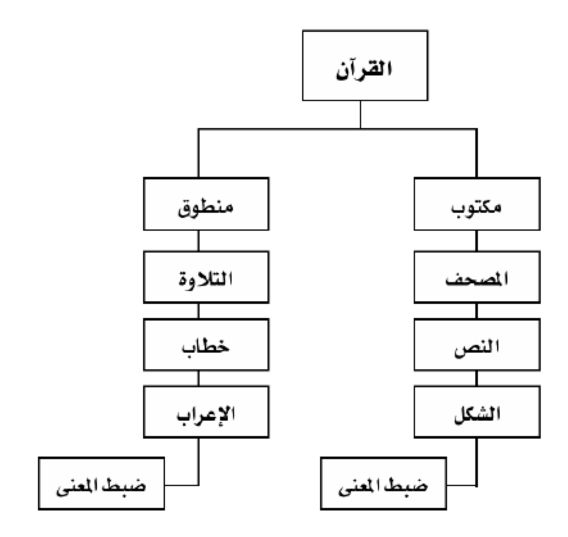
---

(١) الكليات، ٢/ ٦٨٢. وراجع تعليقات أخرى مفصلة وزيادات نقلا عن علماء آخرين في: خديجة إيكر: المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، سلسلة روافد، الإصدار (٥٨)، ٢٠١٢، ص ٨٠ وما بعدها.

٢-١-٢ ويجب أيضا في هذا المقام توضيح أمر آخر مهم جدا، فالخطاب منطوق والنص مكتوب، وقد ميز بعض علماء السلف بين المفهومين (النص والخطاب)؛ والقرآن بما أنه مقروءٌ، بل ومأمور بتلاوته أمرا واضحا، فهو خطاب، وهو أيضا نص مرسوم محفوظ، منطوق على الأصل فيه، كما بدأنا الكلام أول الدراسة، فهو وحيٌ مقروءٌ بالأصالة، وخطابٌ مُمثَّلٌ بقوة في القراءات القرآنية الصحيحة الثابتة فيه، وهنا يقول الإمام الداني[1]: "الشكل سمة الكتاب، كما أن الإعراب سمة الكلام للسان، ولولا الشكل لم تُعرف معاني الكتاب، كما لولا الإعراب لم تُعرف معاني الكلام. والشكل لما أُشكِلَ، وليس على كل حرف يقع الشكل، إنما يقع على ما إذا لم يُشكَل التبس."

فيكون تشكيل النص المكتوب قائما بالوظيفة التوصيلية ذاتها للإعراب في الخطاب المنطوق؛ فالوظيفة هنا دلالية إفهامية جد مهمة لتحقيق إنجاز التواصل المفاهيمي للذكر الحكيم.

والمخطط التالي يلخص رأي الإمام الداني فيما طرحه من خصائص النص والخطاب[2]:



(١) أبو عمرو الداني: المحكم في نقط المصاحف، تحقيق عزة حسن، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٨٦، ص ٣٢.

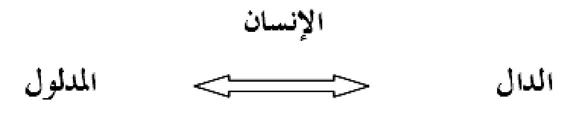
(٢) المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم، ص ٩٣.

وتعلق خديجة إيكر على هذا بقولها[1]: "والقرآن الكريم ـ على خلاف معهود النص البشري ـ يمتاز بحضور مُنتِجِه قراءة وكتابة، فإذا كان القرآن كلام الله، فإنه متصف بصفته سبحانه (**المتعالي**) على الزمان والمكان؛ فحيثما قُرِئَ فَثَمَّ وجهُ الله." ونخلص من كل هذا إلى أن القرآن الكريم هو **نص خطابي**، دينامي تفاعلي مرتبط بديمومة الكون كله، وليس نصا مجردا أو مطروحا هكذا، ولذا فهو لا يقبل المحاكاة أو التقليد، لأن تركيبته الدينامية غير مألوفة، يملؤها الحراك الدائم، والإنتاج المفاهيمي لأمور لم نفكر فيها حتى اللحظة، يحملها حملا داخل تكوينه الثقيل المعجز المكثف، فلا تراكيبه ولا أحداثه ولا دلالاته شبيهة بما نعرفه من نصوص أخرى، فأي كتاب هذا الذي يجمع كل ذلك في موضوع واحد بين دفتيه، ولا تستطيع أن تجد فيه خرقا واحدا !! وعلى الرغم من استخدامه للغة البشر، لكنه يتجاوزها ويتحدانا بها !! من خلال التفرد في الأنساق والأفكار والمفاهيم. وما نفعله حقيقة في محاولة فهمنا لبعض إشاراته هو أمر على سبيل التعبد بتلاوته والتفكر فيه، ولأجل الوصول إلى النموذج الوجودي الأمثل من خلال توجيهاته الحكيمة.

وهذا ينقلنا إلى البند الموالي:

٢-٢ التصورات الناشئة عن الخطاب وأثرها المفاهيمي في المتلقي:

كان "دي سوسير" يرى أن الدال لا يدل مباشرة على المدلول؛ حيث يحيل الدال (الاسم مثلا) إلى تصور ذهني عن الشيء، ولكل إنسان تصوره الخاص عن الأشياء، وهو غالبا تصور عاطفي نفسي يتغير على حسب ما يحدث من تفاعل بين ذهنية الإنسان وبيئته المحيطة ومفاهيمه وعقيدته ... إلخ، ولذلك يختلف الأثر الذي يحدثه التصور الذهني من شخص إلى آخر، ما بين حب أو كراهية أو لا مبالاة ... إلخ. العلاقة إذن بين الدال والمدلول ليست مباشرة، بل هي علاقة مركزها الإنسان:



(١) المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم، ص ٩٣.

ولذلك فكل إنسان عندما يسمع اسما ما أو لفظا يُستثار (نفسيا) بالإحالة إلى مدلول ما هو مُخزن في دماغه من خلال شبكة التصورات الذهنية الموجودة هناك، ولا بد من حدوث اختلاف في هذه الشبكة من شخص إلى آخر، مهما كان الاتفاق، لا بد من اختلاف في الأثر النفسي، ومن هنا **يصبح لكل دال بصمة نفسية تخص كل إنسان من جنس البشر**[1]. وهذا لا ينفي وجود حقيقة للأشياء، **لأن اللغة موضوعية** بطبيعتها، تجعلنا واقفين على أرضية مشتركة واحدة قوية، خلافا للعلامات وللموسيقى وغيرها بما تقدمه من مثيرات نختلف حولها، فمثلا إذا ورد في القرآن الكريم أمر ـ ضمن ملايين الأمور ـ من مثل: ﴿... **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...**﴾ (البقرة ١٨٧)، فلن يخرج أحد المسلمين ليقول إن وقت الصيام المفهوم من الآية من الظهر إلى العصر مثلا، فهذا مستحيل، وعليه اختلفت مواقيت الصيام بين الدول، لتصل في بعض المناطق إلى ١٧ ساعة، وفي مناطق أخرى إلى ٣ ساعات[2]، ولأننا متفقون جميعا ـ عقديا وفقهيا ـ على أن وقت الصيام المفهوم من الآية يكون من ظهور هذه العلامة بعد الفجر، حتى غروب الشمس، فالقاعدة لا يمكن خرقها، بأن يقول فقيه مثلا إن الصيام الصحيح يجب ألا يقل عن ٦ ساعات !! فهذا مستحيل مفاهيميا، لأن منطوق الآية واضح وبيّن، ومؤتلف مع المفهوم الكوني والتشريعي.

وجوهر حقائق الأشياء العينية أمر غيبي تماما، حتى في عالم الشهادة، ولذلك فربنا تبارك وتعالى يصف نفسه بأنه عالم الغيب والشهادة، لأن حتى المدركات التي نتفق عليها في عالم الأعيان نحن لا ندرك كنهها الحقيقي، وتلك قضية تخرج عن حيز هذه الدراسة.

---

(١) راجع للمزيد من التفاصيل، مصطفى الحسن: موجز في طبيعة النص القرآني، الشبكة العربية للنشر، القاهرة، طـ ١، ٢٠١٤، ص ٤٠.

(٢) معلوم أن قرية "وِكَان" Wekan العُمانية يكون فيها وقت الصيام ٣ ساعات، وهي قرية ترتفع ٢٠٠٠ متر عن سطح البحر، على بعد ١٥٠ كم من مسقط، في محافظة جنوب الباطنة، وادي المستل، ولاية نخل. تشرق الشمس فيها الساعة الحادية عشرة صباحا، وتغرب في الثانية والنصف تقريبا.

الأساس المشترك في كلامنا وخطابنا وتواصلنا إذن هو **وجود جزء كبير مشترك وموضوعي في اللغة**[1]، لكنه مرن ويسمح باتساعه لكل ما هو ممكن من تصورات تدخل في حيزه، بحيث إن مثير النار مثلا قد يبعث داخلك استحضارا للدفء (مثير ذهني مفاهيمي)، وعند غيرك يستثير عاطفة ما أو ذكرى ما حول الحرب أو غيرها ... إلخ (الأثر الوجداني)، لكن مستحيل أن يستثير مشهد النار أو لفظ النار مثلا مخزونا ذهنيا يدفعك إلى أن تقول: النار تساوي مكعبا من الثلج !! فهذا خلط مفاهيمي يدخل في حيز الأمراض، ولها أنماط من العلاج المعرفي ... إلخ. المسألة إذن أن اختلاف التصورات يبقى محدودا ومنطقيا بالنهاية، وله قدر مفاهيمي مشترك، بحيث إن تصور "دي سوسير" للدال والمدلول لا يحيل إلى علامات أو علاقات لا نهائية أبدا. والحقيقة أن النظام الحوفي بالدماغ Limbic System له دور رئيس في تنظيم هذه العملية المعقدة من التكامل بين المثيرات وما تُحدثه من أثر في الوجدان، ضمن منظومة الانفعالات وتكاملها الصحي في أدمغة البشر.

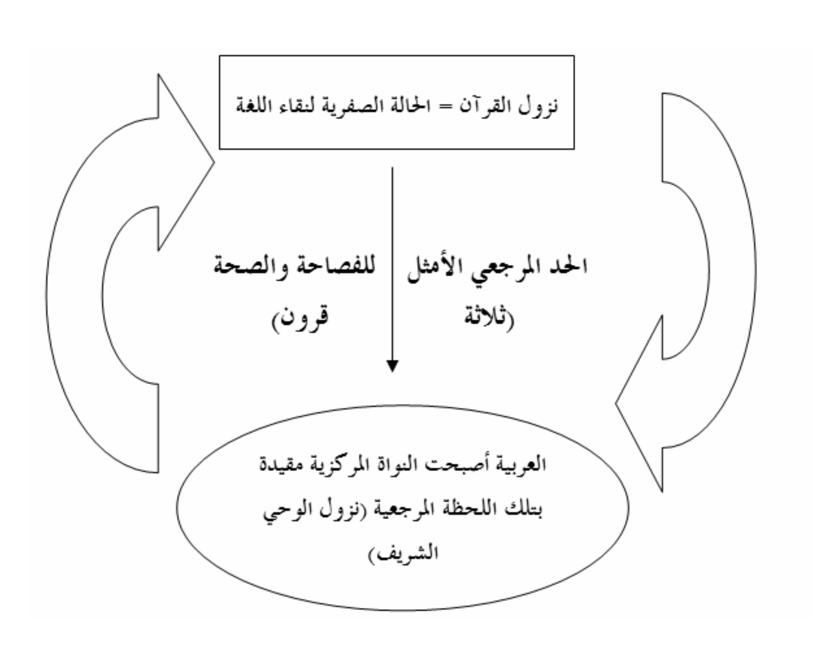
والأمثلة لا تنتهي حول اختلاف العلاقة بين الدال والمدلول؛ فقمم الجبال مثلا قد تعني للمغامرين الطموح، وللسائحين المتعة الجمالية، وللصوفية لحظة من السكون والصفاء والتجلي الكوني، لكنها عند مرضى فوبيا الأماكن المرتفعة (رُهاب المرتفعات أو الأكروفوبيا Acrophobia) تمثل مزيجا من مثيرات العذاب والنفور منها.

والجملة القرآنية **جملة مفاهيمية كونية** ـ إن جاز التعبير ـ تستوعب كل ما يمكن من تصورات في أذهان البشر على تنوع أجناسهم، فهي جملة موضوعية رصينة منفتحة على احتمالات كونية لا حد لها، ولذا فإن التأويل في كل عصر يقدم لنا أسرارا من خفاياها المعجزة. وحين نزل القرآن أصبح **النص المركزي** للحضارة الإسلامية وللغة العربية[2]، **فإذا كانت اللغة هي النواة المركزية لهذا الكون، فإن العربية هي النواة المركزية للغات بحملها أمانة البلاغ القرآني**، ولا

(١) موجز في طبيعة النص القرآني، ص ٤١.

(٢) موجز في طبيعة النص القرآني، ص ٤٤.

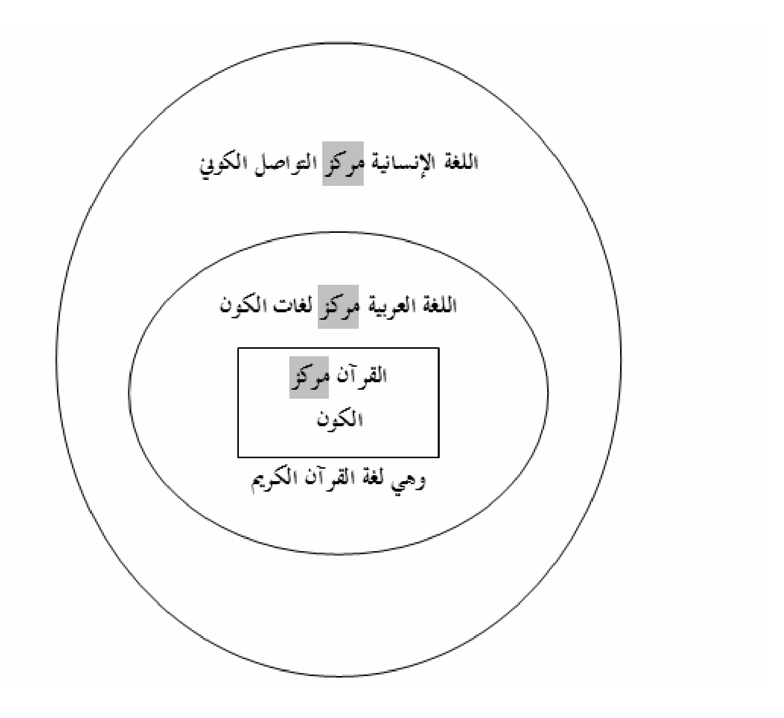
أريد الخوض في هذه المسألة، فلها بحوث أخرى. فلحظة نزول القرآن إذن هي اللحظة التاريخية الفارقة للغة العربية، فصارت تلك اللحظة هي **الحالة الصفرية الخاصة**، ولذا كان المدى الزمني للاستشهاد بصحيح اللغة في القرون الثلاثة الأولى؛ أي إن أقصى حد يمكنك الاعتماد عليه في المرجعية الصحيحة للعربية هو الابتعاد ثلاثة قرون فقط عن تلك اللحظة المرجعية المهمة الفاصلة، وكلما اقتربنا منها كان الكلام أكثر فصاحة ونقاءً. تأمل المخطط الموالي:



ولذلك يقول المولى تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.﴾ (يوسف ٢)؛ فربط سبحانه العقل والفهم بعربية القرآن الكريم، وتلك مسألة تدعم **مركزية العربية الكونية ضمن مركزية اللغة الإنسانية أصلا**، وبالتالي **المركزية الكونية للقرآن الكريم** (تأمل المخطط التالي المرفق) فقد نزل الذكر الحكيم بلغة العرب، على النبي العربي الكريم عليه الصلاة والسلام، وقد نزل وفق جهازهم المفاهيمي، وانضبط بنسق لغتهم، لكنه أثَّر في هذه اللغة وطوَّرَها ليصبح القرآن هو

النص المركزي للغة، وللغات عموما بالتبعية، كما أوضحتُ منذ قليل، وقد استخدم ألفاظهم في إنتاج الدلالات المفاهيمية المختلفة، وهي ألفاظ منتقاة بعناية فائقة، لأنها سيُكتب لها الخلود حتى قيام الساعة، وكل لفظة لها (**بصمة نفسية**) كما ذكرتُ، فمثلا حين يتحدث المولى تبارك وتعالى عن العلاقة بينه وبين المؤمنين الصادقين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ...﴾ (المائدة ٥٤)؛ فالحب في جهازهم المفاهيمي يدخل في شبكة المفاهيم التصورية لديهم[1]، فالموروث عندهم هو حب الأم والزوجة والجار والصديق، بل وحب الخيل والإبل، وحب الإله في الأديان السابقة، وقد استعمل القرآن اللفظة ذاتها، وحتى أفهمَ الآية فعليَّ أن أفهم ثقافة هؤلاء القوم أولا، وأعرفَ رؤيتهم للعالم، من خلال نصوصهم الشعرية والنثرية (الشعر والخطابة والأمثال ... إلخ). كذلك فإن مفاهيم من مثل العدل والإحسان والفحشاء والمنكر والبغي: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.﴾ (النحل ٩٠)، لا بد من فهمها في سياقها المعجمي الأوَّلي وفق لغة العرب في هذه القرون الثلاثة الأولى، كما تقدم، ثم تأتي مرحلة لاحقة من النظر المعاصر والاجتهاد الموازي المنضبط بسيرورة القوانين في الكون، وما فهمناه نحن من علوم وفنون منوعة، لنجمع بين مختلف الرؤى، ولذلك كانت مهمة التفسير والفهم مهمة شاقة لا تتأتى من قراءة أولى للنص الحكيم، بل هي جهد وصناعة متكاملة تستغرق حياة الإنسان كلها، ولنا في علمائنا المعاصرين أسوة فيما يبذلون من مثل هذا الجهد في تلك المهمة الشاقة.

(١) موجز في طبيعة النص القرآني، ص ص ٥٤ – ٥٥، وقد تصرفت بالزيادة والشرح، مع الربط بديمومة النص الكونية ... إلخ.



وهذا الطرح أيضا ينقلنا بالضرورة إلى الفقرة الموالية:

٢-٣-١ التصنيف المفاهيمي للكلمات القرآنية:

بالنظر إلى ما تقدم من أمثلة وحقائق يمكننا أن ننظر إلى معاني الكلمات العربية ضمن الاستعمال القرآني لها في المجموعات الموالية[١]:

أ – المعنى اللغوي:

وهو المعنى المستخدم مرتبطا بكلام العرب الفصيح وقت نزول الوحي الشريف، لأجل إيصال المفاهيم والتعاليم والتوجيهات؛ **فالقاعدة الأولى** إذن هي حفظ هذا المعنى الوضعي ضمن معجم اللغة، ولذلك نلاحظ ورود بعض الكلمات العربية في متن القرآن الكريم بالمعنى اللغوي الوضعي ذاته؛ مثل كلمة

(١) منطق الخطاب القرآني، مرجع سابق، ص ص ٢٤٣ – ٢٤٦، بتصرف.

(التفسير)، بمعنى (الكشف والبيان): ﴿ وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا . ﴾ (الفرقان ٣٣).

ب – المعنى العرفي:

حيث وردت بعض الألفاظ في استعمال القرآن الكريم لها وفق المفهوم العرفي المتداول زمن النزول، مثل كلمة (عَقد) من قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ... ﴾ (المائدة ١).

جـ - المعنى اللغوي والمعنى القرآني الطارئ عليه:

حيث أُستُعملت بعض الكلمات بمعناها الوضعي، بالإضافة إلى المعنى الجديد المكتسب من سياق القرآن الكريم، أو من خلال **المعنى العرفي القرآني الخاص**، مثل كلمات (صلاة – وزكاة – وضلالة ... إلخ)؛ فالمعنى الأصلي لكلمة صلاة من الجذر (صلى) بمعنى (دعا)[1]، وتأتي الكلمة في اللغة بمعنيين: النار، تقول: صلى القدر على النار، أي سخنه، وبمعنى الشخص المحموم، كما تأتي بمعنى الدعاء أيضا[2]. وقد جاء القرآن بالمعنيين:

- ﴿الَّذِى يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَىٰ.﴾ (الأعلى ١٢).
- ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.﴾ (التوبة ١٠٣)

لكن الصلاة تأتي في سياقات أخرى بمعنى مخصوص هو العبادة الخالصة؛ يقول تعالى: ﴿ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي.﴾ (طه ١٤).

---

(١) ذكر الزَّبيدي في تاج العروس في آخر مادة (صلو) اختلافَ العلماء في أصل (الصَّلاة)، حيث ذهب بعض العلماء إلى أنها يائيَّةٌ، كالزَّجَّاج، وابن فارس.

(٢) علي العسكري وحيدر المسجدي: ترتيب معجم مقاييس اللغة لابن فارس، بتحقيق عبد السلام هارون، مركز دراسات الحوزة والجامعة، إيران، طـ ١، ١٣٨٧ هـ، مادة (صلى).

والضلالة من (ضل) بمعنى ذهاب الشيء في غير حقه[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ.﴾ (الفيل ٢). وقوله سبحانه: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ.﴾ (يوسف ٩٥).

وقد تأتي الضلالة بالمعنى الديني الخاص؛ أي بمعنى الضلالة التي هي مقابل (الهُدى)؛ يقول تعالى: ﴿ أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ.﴾ (البقرة ١٠٨).

د – المعنى اللغوي مع الخصوصيات القرآنية:

حيث تكتسب بعض الألفاظ خصوصيات معينة ضمن السياق القرآني، مع الاحتفاظ بالمعنى اللغوي الأصلي، وذلك من مثل مفاهيم (الجهاد والتقوى والكرامة والظلم والرزق والعبادة والتوبة والهداية، وأمثالها).

هـ - المعنى المفاهيمي الأوسع:

وهو المستفاد من الدلالات المفاهيمية الجزئية، فالدلالة خاصة والمعنى أعم، وهذا المعنى المفاهيمي الذي يُستفاد من التركيب القرآني هو معنى شامل لكل ما سبق من أصناف، وتجده غالبا في آيات الأحكام والآيات العلمية الكونية، ولطائف القصص القرآني، التي تحتاج جميعا إلى جهد تأصيلي وتأثيلي وتمثيلي بياني لأجل سبر المضامين والمفاهيم المحمولة داخل الألفاظ.

٢-٣-٢ منهجية التعامل مع هذه المفردات والألفاظ:

يمكن إيجاز ذلك في النقاط الموالية:

أ- البحث عن المعنى الوضعي اللغوي للكلمة المراد تفسيرها.

ب- ضرورة الإحاطة بثقافة العرب ومعارفهم زمن نزول الوحي، لأجل تحصيل المعاني العرفية للمفردات القرآنية.

---

(١) ترتيب المقاييس، مادة (ضل).

جـ - الملاحظة السياقية العامة لبنية النص القرآني وتركيبه النسقي وشبكته المفاهيمية العامة، بالتوازي مع فهم الكون.

د – ضرورة البحث في كل الاستعمالات القرآنية للكلمة بالحصر والتوثيق، من أجل الحصول على المعاني القرآنية الخاصة بها، لأن كثيرا من كلمات القرآن لها وجوه متنوعة من حيث المعنى، وهو ما أطلق عليه العلماء (**الوجوه والنظائر**)؛ فالمعاني المتعددة لمفردة واحدة هي (الوجوه)، و(النظائر) هي الألفاظ المتعددة ذات المعنى الواحد. وقد ميز العلماء بين الوجوه والمشتركات اللفظية بأن جعلوا المشتركات اللفظية ذات أوضاع مختلفة في السياق؛ مثل استعمال القرآن الكريم للفظ (أمة)[1].

هـ - البحث عن حكمة وضع اللفظ في مكانه المحدد داخل السياق الواحد والسياقات المختلفة، من خلال الظروف والقرائن المقامية ... إلخ، لأن ذلك يساعد على تعيين المعنى وتمييزه في آن، حيث إن كلمات القرآن تتخذ لنفسها ـ عموما ـ معانيَ نسبيةً في أبنية الكلام المختلفة، مع الاحتفاظ بمعناها الوضعي الأساسي، كما تقدم بنا من قبل.

و – بتمام الخطوات الآنفة الذكر، أرى ضرورة بناء **شبكة دلالية مفاهيمية تخص المعجم الخاص بالقرآن الكريم**، ترصد كل كلمة في النص الحكيم، فيما يشبه الخريطة الذهنية العامة، بحيث يشكل المخطط المطروح نمذجة صورية معاصرة لمفاهيم القرآن الكريم، تستقصي علميا ولسانيا كل لفظة مفردة بسياقاتها، من حيث الاشتقاق والبنية والطرح التأليفي التركيبي واستثارة التصورات وصنوف المعاني الممكنة ... إلخ. هذه الشبكة الدلالية المفاهيمية يمكننا أن نطلق عليها (**الشبكة المعرفية الدلالية للمعجم المفاهيمي للقرآن الكريم**)، وهو مشروع ضخم أوصي دوما بالعمل من أجل إنجازه خدمة لهذا الكتاب العزيز، يضع المتلقي أمام نمط معاصر من البيان المعجمي يختلف تماما عما تقدمه المعاجم التقليدية.

---

(١) راجع للتفاصيل: عبد الرحمن طعمة: توظيف علم الدلالة المعجمي في حقل التفسير القرآني .. مقاربة تحليلية في علم الدلالة التفسيري، دار كنوز المعرفة الأردنية، طـ ١، ٢٠١٨، ص ١١٨ وما بعدها.

٤-٢ نموذج من البيان المفاهيمي الكوني في الذكر الحكيم (الخَلْقُ):

يرى فريد الأنصاري أن حق **الخالقية** ـ كما سماه ـ يعطي معنى عظيما للوجود الإنساني؛ حيث يُخرجُ الإنسان من التيه الوجودي، الذي ضاعت فيه أفكار الكفار من العالمين. **والمعرفة الحق بالله تعالى** تبدأ من هذه النقطة؛ أي بالفرح به تبارك وتعالى ربا خالقا، وإلها رحيما[1]، تأمل قوله عز وجل من خواتيم سورة الحشر: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.﴾ (الحشر ٢٤)؛ فأول الآية إجابة بجملة اسمية تقريرية (هو الله)، دائم الوجود وواجب الوجود سبحانه، ثم دلل مفاهيميا على وجوب هذا الوجود الأقدس بصفاته الفاعلة في الكون: الخالق والبارئ والمصور، هو صاحب الأسماء الحسنى المتفرد بها دون سائر الكون بما فيه ومن فيه، فهو الفاعل الأول والأخير المتحكم في سيرورته وديمومته، ولذلك فإن الأسماء الحسنى هي المدخل المعرفي الأهم للتعريف بالله تعالى ربا (توحيد الربوبية)[2]، كذلك فهي مدخل للتعريف به إلها (توحيد الألوهية)؛ يقول تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ .﴾ (الأعراف ١٨٠). وجماع توحيد الربوبية يئول إلى إثبات الأسماء والصفات له عز وجل، بالإيمان والتسليم، وهذا يفضي إلى تثبيت مفهوم الخلق بإطلاق له سبحانه بالفعل الواجب المستمر في الكون، فهو وحده المدبر له دون شريك، لأن هذه الأسماء تدل على العلو والرفعة والجناب الأعلى له تبارك وتعالى، فتوحيد الربوبية هو اعتراف يقيني بمالكية الله المطلقة لهذا الكون وخالقيته له[3]، وبهذا المنطلق السديد القويم يتشكل الأساس المتين لتوحيد الألوهية، والتسليم له سبحانه بالعبادة دون سواه، ومن هنا يكون السير والسلوك الصحيح والرقي في معارج الإيمان من خلال المعرفة الربانية بأداء حق الخالقية من خلال توحيد الأسماء والصفات.

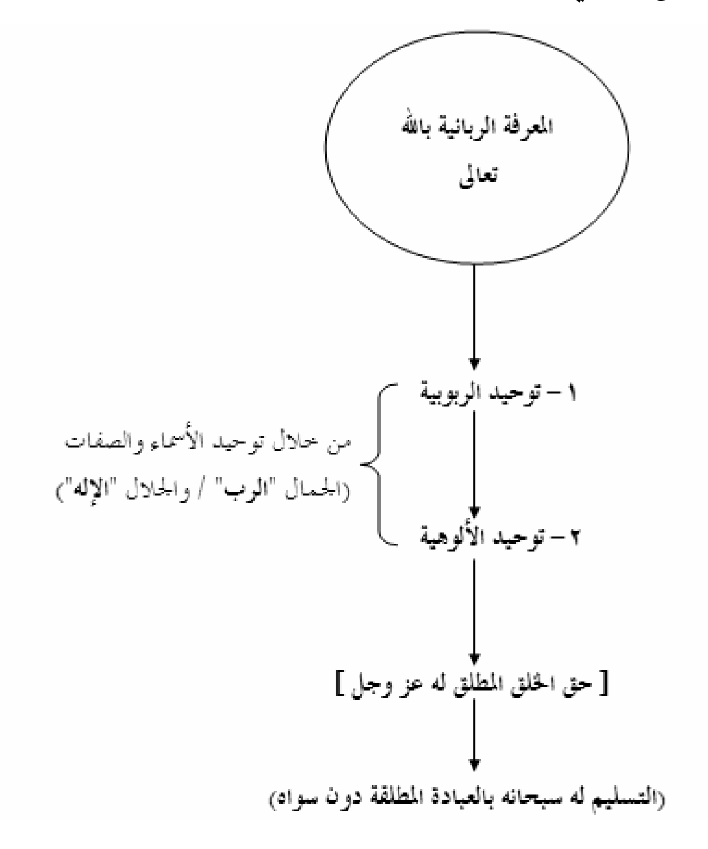
---

(١) فريد الأنصاري: بلاغ الرسالة القرآنية من أجل إبصار لآيات الطريق، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط ٢، ٢٠١٠، ص ٧٥.

(٢) بلاغ الرسالة القرآنية، ص ٧٨.

(٣) بلاغ الرسالة القرآنية، ص ٨٠.

ويمكننا تمثيل هذا في الخطاطة المفاهيمية الموالية لمعرفة الله تعالى الخالق:



بهذا المفهوم نستطيع تتبع فعل الخلق المعجز في الكون، وأكبر خلق كما أخبر القرآن نفسه هو خلق السماوات والأرض: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ.﴾ (غافر ٥٧). ففعل الكينونة المطلق بأمره سبحانه فعل معجز في مطلق الغيب، ولذلك فإن له الخلق (الغيبي) أو السيرورة غير المعلومة، وله الأمر (المشاهد جزئيا) في عالم الديمومة، العالم الذي نستطيع فيه معاينة آثار هذا الخلق، وفق ما تسمح به الإرادة العَلية[1].

(١) للمؤلف حول هذه القضية دراسات مطولة، للبحث في آثار الخلق بين حَدَّي السيرورة والديمومة، وفقا للرؤية العلمية والقرآنية.

والقرآن يوضح لنا مفاهيميا أيضا عملية تكوين الخلق، حيث يحدثنا أولا عن **وحدة مادة الكون الأولى**[1]: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ أَفَلا يُؤْمِنُونَ.﴾ (الأنبياء ٣٠). ثم يحدثنا عن الحالة البدائية لتلك المادة: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ.﴾ (فصلت ١١).

ثم يحدد الله تعالى الخالق المصور لكل جرم مساره وفلكه ومستقره في هذا الفضاء الرحيب، وهو ما يمثل تجزيئا للمادة في الكون، من خلال تقرير القوانين الضابطة التي ستحكم الظواهر المختلفة في عالم (الأمر)، وكله يدور في **فلك الظاهرة الحيوية**: ﴿... وَجَعَلْنا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ.﴾ (الأنبياء ٣٠)، فيبدو أن الماء يتحكم في الحياة التي تتحكم بدورها في مسارات الجمادات، التي تبدو لنا جمادات، لكن حقيقتها غير معلومة على وجه التعيين والتثبت. وتأمل فكرة الماء هذه بالتكامل مع آية أخرى مهمة: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ ۖ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ ۚ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.﴾ (النور ٤٥). ويبرع مالك بن نبي في تتبع مسار **التوافقات المفاهيمية للآيات** الكريمة من خلال تحليله لآية مهمة: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا ۗ قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا.﴾ (الكهف ٨٦)، يقول: " ... فلو أننا نظرنا إلى خط الطول الذي تقع عليه مكة، فإن مغرب الشمس سيكون على مدى تسعين درجة طولية إلى الغرب، وهذا الطول يمتد إلى نواحي خليج المكسيك، حيث يتفرع مجرى بحري، هذا التيار البحري الدافئ هو الذي يحمل إلى شواطئ أوروبا ما يناسبها من الدفء المستمد من (عين الحمئة أو الحامية)، وفي هذه الأنحاء نفسها حاول المهندس

(١) للتفاصيل، مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية .. مشكلات الحضارة، ترجمة عبد الصبور شاهين، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط ٤، ٢٠٠٣، ص ٣٠١ وما بعدها. وراجع تحليلا مستفيضا لهذه القضية، عبد الرحمن طعمة: المعالجة القرآنية للمفاهيم الكونية .. خلق السماوات أنموذجا، مؤسسة نور الألمانية للنشر NOOR Publishing، التابعة لمجموعة OmniScriptum الدولية للنشر، ط ١، ٢٠١٧، ص ص ٦ – ١٥.

الفرنسي جورج كلود George Claude استخدام الطاقة الحرارية في البحار، ونجح في ذلك نظريا. أوليس هذا بالتحديد هو المكان الذي تغرب فيه الشمس بالنسبة لخط طول مكة، الذي يعد بصورة ما **خط طول الفكرة القرآنية ؟**"[1]. إن فهم القرآن الكريم، خصوصا فيما يتعلق بآيات الخلق والتكوين والتوجيه والتدبر في ملكوت السماوات والأرض يجب أن يكون وفق هذا النهج الرصين من التحليل القائم على بصيرة معجمية وعلمية، وأن يتخذ من البنية المفاهيمية الأوسع لهذا الوجود قاعدة للتأمل في عجيب خلق الله تعالى. والحقيقة أن تتبع مسار آيات الخلق ونسقها في القرآن هو موضوع دراسة أخرى كبيرة لا تنتهي، لكن المراد توضيحه هنا من خلال هذا النموذج هو أن اكتمال لوحة الخلق النموذجية المعجزة لصورة التكوين (أمر كُن في عالم الخلق الغيبي) هو أمر دائم مستمر لا يعرف أحد أوله ولا آخره، فبين عالمي الخلق والأمر ملايين بلايين التشكلات التي نعرفها والتي لا نعرفها، سواء أُخفيت عن حدود إدراكنا، أو حتى في عالم الشهادة، الذي تكتنف معظَمَه غيوبٌ، على الرغم من توفره ضمن حواسنا !! يقول تعالى: ﴿والْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ.﴾ (النحل ٨)، وهذه الآية وحدها تنفتح على دلالات مفاهيمية لا حدود لها، سواء بارتباطها بالدواب المسخرة للركوب والمَسير والزينة، أو بتدليلها على ديمومة فعل الخلق بين السيرورة الغيبية وعالم الأمر المشاهد أمامنا[2].

وسأنهي هذا المشهد المفاهيمي التوجيهي في خضم الكون وهذا النموذج المبدع بالعروج على آيتين فقط[3]، تاركا المجال لدراسة أخرى موسعة بإذن الله:

أولا – قال تعالى: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ

(١) الظاهرة القرآنية، ص ٤٤٣.

(٢) بالطبع فإن هذا الكلام يضاد مفاهيم المساكين من الطبيعيين والدهريين الذين يرون استحالة الإيجاد أو الخلق لأي شيء من العدم، وعلى رأسهم "ستيفن هوكينج"، الذي انقرض مؤخرا، وذلك اتباعا لفرض الكيميائي الفرنسي "لافوازيه". وتلك قضايا نرد عليها ونفندها في بحثنا عن ظاهرة التوالد الذاتي في الكون.

(٣) الظاهرة القرآنية، ص ٤٤٤ وما بعدها، بتصرف.

زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.﴾ (النور ٣٥). يقول مالك بن نبي إن هذه الآية تحوي أجمل مجازات القرآن التي ألهمت الغزالي أعمق مؤلفاته، وهو كتاب المشكاةLa Cavite، أو كما يسمى بالإنجليزية Lantern in Niche، ويزيد القول بأن الآية قد أبرزت موافقة الفكرة القرآنية الكونية للواقع الذي يبحث فيه العلم، ثم يوضح ابن نبي أن ترتيب عناصر الآية يمكن أن يكون: (ولو لم تمسه نار، فإن النور يضيء من مشكاة فيها مصباح في زجاجة)، ووفقا لمصطلحات الصناعة تتشكل الاستبدالات الموالية:

- المشكاة = عاكس
- المصباح = شيء ملتهب مضيء = سلك
- الزجاجة = أنبوبة

وذلك استرشادا بألفاظ الآية نفسها، وفي ضوء طبيعة المجاز القرآني الفريد، الذي يفضي إلى فكرة مصباح يضيء دون أن تمسه النار؛ حيث يصير الرمز شفافا تماما[1]: (ولو لم تمسه نار، يضيء النور من عاكس فيه سلك في أنبوبة، يوقد من زيت شجرة مباركة لا شرقية ولا غربية). بما يمثل موافقة من أغرب الموافقات بين الفكرة الموحاة والحقائق التي أتى بها العلم. بل إن الفكرة القرآنية الممتدة بالتركيب اللساني تشعرك

(١) الظاهرة القرآنية، ص ٤٤٥. والمدهش علميا في وقتنا الراهن أنه عندما تستقبل النباتات كمية كافية من أشعة الشمس تتوهج مضيئة بنور "فلوروسنتي" Fluorescent في ظاهرة سماها العلماء "الإضاءة الفلورسنتية للكلوروفيل". وهناك علماء متخصصون يعتمدون على رصد النور الفلورسنتي المنبعث من كلوروفيل النباتات على الأرض في رسم خرائط فلورسنتية من الفضاء لكل دولة على حدة، توضح توزيع كثافات النباتات واحتمالية حدوث مجاعات في بعض الدول ... إلخ. وزيت الزيتون من دون كل الزيوت الأخرى يحتوي على صبغة الكلوروفيل الخضراء، لأنه نتاج عصر ثمرة وليس بذرة مثل بقية الزيوت، وهو ما يفسر لنا لماذا أن لونه أخضر دائما؛ فزيت الزيتون يضيء بذاته أيضًا، نتيجة تأثيرات "الكوانتم" على "الكلوروفيل" الموجود فيه، وهو يضيء بالكيفية ذاتها التي يضيء بها كوكب الأرض، مثلما أوضح القرآن بالضبط. وإثبات حقيقة أن زيت الزيتون يضيء لم يكن ممكنًا قبل اختراع "مصباح وود" الطبي Wood's Lamp عام ١٩٠٣، المستخدم في فحص الأمراض الجلدية، فمثلا باستخدام البورفورين (Porphyrin) بطول موجي ٣٦٥ نانومتر مع بعض أمراض الجلد سيومض باللون الوردي، ويُستخدم هذا المصباح في الاختبار الذي أجراه مكتب معايير الجودة بالولايات المتحدة الأمريكية منذ عام ١٩٢٧ للتأكد من أن زيت الزيتون يضيء بذاته وليس مغشوشًا. وهذا ما أخبرنا به القرآن قبل ذلك بأكثر من ١٤ قرنًا في هذا التشبيه المعجز، وفي آية أخرى قال تعالى: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَاءَ تَنبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلآكِلِينَ.﴾ (المؤمنون ٢٠).

بامتداد الفكرة الكونية ذاتها، ضمن حيز الإدراك الحسي لدينا، وما زلت أؤكد عجيب الذكر الحكيم في هذا الأمر، وكيف أن المعاندين قد بلغوا من استغلاق الأفهام ما جعلهم في هاوية فكرية بعيدة عن نورانية هذا الوحي الشريف. وإليك مثال آخر طرحه مالك بن نبي.

ثانيا – قال تعالى: ﴿ يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلا تَنتَصِرَانِ. ﴾ (الرحمن ٣٥)، وهنا يرى ابن نبي عجزنا عن إيضاح الفكرة الموحاة في ضوء فكرة الإنسان الخاصة؛ فلو أردنا أن نخلع على عصرنا المضطرب بالحروب المهلكة رمزا مميزا فلربما وجدناه في الفكرة الرهيبة التي توحي لنا بها القذيفة والقنبلة، التي ربما تشير إليهما الآية الكريمة؛ فباعتماد قراءة ابن كثير وأبي عمرو بخفض نُحاس عطفا على النار، يكون المعنى: الشواظ مؤلف من نار ونحاس. والتوافق هنا غريب أيضا، حيث لم تستخدم الحروب حتى زمن معركة (سجلماسة)[1] سوى السلاح الأبيض، وتعلم الإنجليز في المعركة استعمال البارود، واستخدموه بعد سنوات في معركة (كريسي)[2].

والآيات من هذا النوع كثيرة، تدل على ديمومة التوجيه الفاعل من الغيب الأقدس لمجريات حياة الإنسان على الأرض، حتى إنك لتشعر فعلا أن القرآن هو كتاب التعليمات الرباني المفاهيمي الأشمل، الذي ينبغي على كل عاقل، آمن به أم استكبر، أن يصحبه بعقله وبتدبره بإنصاف. إن مركز بلورة المفاهيم البشرية، وهذا رأيي الذي سأنتقل به إلى البرزخ بحول الله، هو القرآن الكريم، فآية "ما فرطنا في الكتاب من شيء" هي هكذا من دون تأويل أو مجاز أو كما يحلو لأدعياء الثقافة، فهذا الكتاب هو الكون، هو كل شيء.

---

(١) هي المدينة المغربية المعروفة Sijilmassa، وكما هو مشهور، فسلالة العلويين الفيلاليين الحاكمة يُعرفون أيضا بأشراف سجلماسة.

(٢) الظاهرة القرآنية، ص ٤٤٦.

٣ – الصياغة القرآنية التصويرية للمفاهيم:

يمثل التصوير ركيزة أساسية في أذهان البشر لأجل الوصول إلى طبيعة المفاهيم التي تدخل حيز الإدراك من خلال الحواس، ثم تعتمل ذهنيا من خلال اللغة في الدماغ، في علاقة تبادلية بين التأثير والتأثر، وفي منطقة وسطى منهما تكمن الخبرة البشرية. والقرآن يستخدم التصوير بوصفه **أداة بيانية** مركزية لأجل توضيح مختلف المفاهيم، بطريقة تجعل هذه المفاهيم ذات طبيعة متصفة بالديمومة، في تراكيب لسانية معجزة، يستخرج منها أبناء كل عصر على حسب علومهم ما يحمله القرآن من إشارات. إن القرآن "يعبر بالصورة المحسَّة المُتَخَيَّلَة عن المعنى الذهني والحالة النفسية، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية، كما يعبر بها عن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها، فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة؛ فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، وإذا النموذج الإنساني شاخص حي. فأما الحوادث والمشاهد، والقصص والمناظر، فيوردها شاخصة حاضرة، فيها الحياة، وفيها الحركة، فإذا أضاف إليها الحوار، فقد **استوت لها كل عناصر التخييل**."[(1)]

هذا التخييل والتصوير إذن يحقق ***الديمومة النصية لمفاهيم القرآن***، وينزلها على أذهان بشر كل زمان ومكان، ويستوعبها جميعا، ويتجاوزهم أيضا، فالإعجاز مستمر، والغالب على الصور القرآنية الحركة (مضمرة أو ظاهرة)، لأنه كائن حي، وليس مجرد نص كتوم صامت، مثل بقية نصوص البشر، مهما ارتقت أسلوبيا أو نوعيا. وهنا ينبغي أن نفصل عناصر التصوير الأساسية، وقد اخترنا أن نتوقف فيها على **ثلاثة مرتكزات**: التخييل الحسي، والتجسيم المعنوي خصوصا، والمفارقة.

---

(١) سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط ٢٠، ٢٠١٠، ص ٧١.

٣-١ التخييل في القرآن الكريم[١]:

ولن نستطيع إيراد كل ما يتعلق بهذا العنصر في الكتاب العزيز، فقط أنبه على بعض الدلالات المفاهيمية المهمة المختارة، فمباحث التخييل والتجسيم والمفارقة تحتاج إلى كتاب ضخم مفرد. ويمكن الاكتفاء بنماذج تجمعها البنود الموالية:

أ- التخييل بالتشخيص:

ويكون ـ غالبا ـ بإحياء صورة الجماد، أو بتحريك الظواهر الطبيعية في الذهن، وما شابه ذلك؛ تأمل قوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ.﴾ (التكوير ١٨)، في إشارة بديعة لدبيب الحياة في نهار الدنيا، يتنفس الكونُ فتتنفس معه الحياة، فيدب النشاط والحركة في الأحياء، بعد السكون الذي تحدثنا عنه في فقرة سابقة في الليل. قارن هذا بصورة أخرى: ﴿... يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ...﴾ (الأعراف ٥٤)، فكلمة (حثيثا) تحمل دلالة عميقة؛ وكأن الليل يسرع في طلب النهار، فلا يستطيع له دَرَكًا، وهو صحيح، فأنت لا تكاد ترى الأرض يعمها ليل سرمدي أو نهار سرمدي، وقد أخبر القرآن بأن الله لو شاء لفعل بنا هذا، تغيب الشمس هنا وتشرق هناك، مشارق ومغارب، كما أخبر القرآن، لأجل أن يدور الخيال دائما مع هذه الدورة الدائبة في صفحة الكون المدرك؛ وهنا لفتة مهمة أخرى تستثير حفيظة مفاهيمنا حول الكون وما يحدث به: ﴿لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ.﴾ (يس ٤٠)؛ وكأنك أمام سباق لموجودات في مجال بصرك، لكن المجال في الواقع داخل ذهنك، تحركه ألفاظ القرآن تحريكا وأنت تتلو وتتأمل وتتدبر، فهذا سباق كوني جبار، لا يتوقف أبدا، ولا ينبغي له إلا بأمر الحق سبحانه وتعالى. ثم في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ.﴾ (الفجر ٤)؛ فتشعر في مخيلتك الذهنية بسريانه كأنه مخلوق متعين مادي ينتشر ويسيح في الكون العريض.

---

(١) للتفاصيل ومزيد أمثلة، التصوير الفني في القرآن، ص ٧٣ وما بعدها. ومحمد قطب عبد العال: من جماليات التصوير في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ٨٥، وص ١١٥ وما بعدها. بتصرف وزيادة.

كذلك صورة الرياح بما تحمل من ماء وما تلقح به النباتات، وتلك قضية علمية تحتاج إلى تفصيل طويل، في مشهد كوني كرنفالي (احتفالي) مهيب، فالكون كله يعيش لحظة احتفال كبرى بظواهره البديعة، ولكن أكثر الناس لا يعلمون، ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ.﴾ (الحجر ٢٢).

ب – التخييل بالصورة المتحركة:

من خلال التعبير عن حالة ما أو معنى ما. ومن ذلك صورة العبد الذي يعبد الله على حرف، وصورة المسلمين قبل أن يسلموا، وهم على شفا حفرة من النار، وصورة الذي أسس بنيانه على جُرُف هَارٍ فوقع وهلك ... إلخ، وكلها صور تخيل للحس حركة متوقعة في كل لحظة في ذهن المتلقي، فأنت تقرأ وتتوقع ما يمكن أن يحدث، وتمام هذه الحركة يكون في الصورة الأخيرة، كما في الآيات: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ۖ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ ۖ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةَ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ.﴾ (الحج ١١). ﴿ ... وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ.﴾ (آل عمران ١٠٣). ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ.﴾ (التوبة ١٠٩).

جـ - تخييل بالحركة السريعة المتتابعة:

ومن ذلك صورة المشرك بالله تعالى: ﴿... وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ.﴾ (الحج ٣١). وشبيه بذلك صورة اليائس من نصرة الله تعالى لنبيه وللمؤمنين الصادقين، صورة من لا يملك الصبر وحُرم منه، فضاق صدره وفقد اليقين، وهنا تربية قرآنية مهمة للنبي صلى الله عليه وسلم ولنا جميعا، لأن المفهوم الذي تحمله الآيات عميق، **فالله تعالى لا يعجل**

بعجلة أحدنا، لأنه سبحانه العليم الحكيم، مدبر الكون تبارك وتعالى: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ.﴾ (الحج ١٥).

د – تخييل بالحركة المتخَيَّلَة:

وهي الحركة التي تنشأ في الذهن من خلال بعض التعبيرات القرآنية، من مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا.﴾ (الفرقان ٢٣)، فصورة الهباء المنثور هي صورة حسية تمثل تصويرا لإضاعة الأعمال، وهنا يقول صاحب التصوير الفني: "وتلفتنا هنا لفظة **فقدمنا،** ذلك أنها تخيل للحس حركة القدوم التي سبقت نثر العمل كهباء. وهذا التخييل يتوارى بكل تأكيد لو قيل: وجعلنا عملهم هباء منثورا؛ حيث كانت تنفرد حركة النثر وصورة الهباء دون الحركة التي تسبقها: حركة القدوم."[1]

ومثل هذا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ... ﴾ (النور ٢١)؛ فلفظتا تتبعوا، وخطوات، تخيلان حركة معينة هي حركة الشيطان وهو يخطو والناس وراءه كأنهم سرب ضال يتبعونه بغير هدى أو تفكير، وتصوير هذه الصورة بتلك الطريقة يوضح الأمر المستغرب من الآدميين الذين يقودهم شيطان قد تسبب يوما ما في إخراج أبيهم من الجنة.

هـ - تخييل بتحريك السواكن:

وهو المتمثل في منح الحركة لما من شأنه السكون، من مثل قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ... ﴾ (مريم ٤). فاستخدام لفظ الاشتعال هنا يخيل لنا قوة انتشار البياض في الرأس، وهو انتشار يضفي جمالا ووقارا على صاحبه، بالطريقة نفسها العينية التي تنتشر بها النار في الهشيم؛ فهنا

(١) التصوير الفني في القرآن، ص ٧٦.

تحريك لما يبدو ساكنا، وأنا دوما أقول لا يوجد سكون في هذا الكون، مهما فشل إدراكنا في تتبع ذلك.

٣-٢ التجسيم في القرآن الكريم[١]:

الحقيقة المفاهيمية حول طبيعة التجسيم في القرآن أنه تجسيم للمعنويات، أو للمعاني، بحيث تستحيل هذه المعاني هيئاتٍ وصورًا قائمة في أذهاننا، وطريقة التجسيم هي الأسلوب المفضل عموما في عملية التصوير في القرآن الكريم[٢]، وأمثلة إحالة المعاني إلى صور كثيرة، منها مثلا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأَذَىٰ كَالَّذِى يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ۖ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا ۖ لا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا ۗ وَاللَّهُ لا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ.﴾ (البقرة ٢٦٤). ثم يقابل هذه الصورة **بلازمها المفاهيمي** مباشرة[٣]، ويحدث هذا كثيرا في الكتاب

(١) التصوير الفني، ص ٤٤، ص ٧٩، وجماليات التصوير الفني في القرآن الكريم، ص ١١٧.

(٢) التصوير الفني، ص ٧٢.

(٣) وشرح هذا الأمر أيضا يطول، أكتفي فقط بمثال من سورة الأنعام؛ يقول تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا. مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا.﴾ (الأنعام ٧٨ – ٧٩). **فالجامع المفاهيمي** بينهما أن الآية الأولى **تقدير**، يعني أن الله تعالى هو الذي يقدر الحسنة أو السيئة بعلمه المحيط، والآية الثانية **سبب**، يعني أن ما أصابك من سيئة فأنت السبب فيه، والذي قدر السيئة وقدر العقوبة في كل هو الله تبارك وتعالى، وهنا ينبغي أن ندرك الفرق بين **الإرادة الشرعية** التي نتحرك نحن ضمن أطرها بالطاعة أو المعصية وفقا للتوجيه الرباني، **والإرادة الكونية الغيبية** التي لا نعرف عنها شيئا في قدر الله ولوحه المحفوظ الأكبر. **ولابن تيمية** نص مهم في ذلك: " ... ما أصابك من نصر ورزق وعافية فمن الله، نعمة أنعم بها عليك، وإن كانت بسبب أعمالك الصالحة، فهو الذي هداك وأعانك ويسرك لليُسرى، ومنَّ عليك بالإيمان وزيَّنه في قلبك، وكرَّه إليك الكفر والفسوق والعصيان ... (فمن نفسك)؛ أي بذنوبك وخطاياك، وإن كان ذلك مكتوبا مقدرا عليك، **فإن القدر ليس حُجة لأحد**، لا على الله، ولا على خلقه، ولو جاز لأحد أن يحتج بالقدر على ما يفعله من السيئات لم يُعَاقَبْ ظالمٌ، ولم يُقاتَل مشركٌ، ولم يُقم حدٌّ، ولم يَكُفّ أحدٌ عن ظلم أحدٍ، وهذا من الفساد في الدين والدنيا، المعلوم ضرورة فساده للعالَم بصريح المعقول المطابق لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم." فالشر إذن هو سبب من طبائع الخلق الفاسدة،

الحكيم؛ حيث يقدم لك الصورة وما يقابلها، لكن الأمر يحتاج إلى عميق فهم للوصول إلى البيان، يقول سبحانه: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.﴾ (البقرة ٢٦٥).

والذي يجب أن نقف عنده في التجسيم ليس مجرد التشبيه بمحسوس، فهذا طبيعي ومعتاد، لكن المعجز هو **تجسيم المعنويات، لا على وجه التشبيه والتمثيل، بل على وجه التصيير والتحويل**[1]، ولذلك أمثلة كثيرة ومتنوعة، منها:

أ- تجسيم الذنوب:

من ذلك قوله سبحانه: ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ .﴾ (آل عمران ٣٠). وقرين ذلك: ﴿ ... وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا.﴾ (الكهف ٤٩). فهذا العمل المعنوي (الذنوب) يتجسد بالإحضار، كأنه مادة محسوسة، حيث قام التصوير هنا بدور مهم، وكأن الذنوب تحضُرُ أيضا (بالتشخيص) في حضرة الجبار سبحانه، وهنا تأتي صفات الجلال الفاعلة التي تحدثنا عنها، ليكون العقاب أو العفو منه سبحانه. ولا عجب في هذا، فالقرآن يخبر بأن أجزاء الجسم ستتحدث يوم القيامة، كأنها عاقل: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.﴾ (النور ٢٤). ويأتون يوم القيامة يحملون ذنوبهم

=

ونفي نسبته للمولى عز وجل هو من باب التأدب مع الله تعالى، لأن الله لا يرضى لعباده الكفر أو الشر، وإنما وُجد الشر في العالم وتأصل بسبب أفعال العباد الذين ترك الله لهم حرية الإرادة وخيّرهم عن خلقه، وحمَّلَهم الأمانة، لكنها أمانة تستوجب الجنة أو النار، فلا يأتي أحد ليقول لِمَ الملائكة لا تتعرض لمثل هذا؟ وتلك قضية محسومة لا تحتاج إلى رد أو بيان، فنحن نملك العقل والإرادة، بينما الملك يملك العقل ولا إرادة له، فهو مجبول على الطاعة، والحيوان له إرادة محدودة بلا عقل !! فاعتبروا يا أولي الأبصار. راجع نص ابن تيمية في مجموع فتاويه، ابن تيمية: مجموع الفتاوى، طبعة الأوقاف السعودية، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١، ١٤٢٥ هـ، ٢٠٠٤ م، ٨/ ١١٣-١١٤.

(١) التصوير الفني، ص ٧٩ وما بعدها.

كأنها مجسدة بوصفها أحمالا تُحمل فوق ظهورهم: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ.﴾ (النحل ٢٥).

ب – تجسيم الحالة النفسية:

يقول تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.﴾ (التوبة ١١٨)، فضيقُ نفوسهم كما تضيق الأرض تماما، فتحول الضيق من المعنوي إلى المحسوس؛ فهؤلاء الثلاثة (كعب بن مالك، وهلال بن أمية، ومرارة بن الربيع) أصابهم الندم الناشئ عن ضيق الأرض بهم ضيقا محسوسا بالفعل، ونفور الأصحاب عنهم. وشبيه بذلك حالة (حصر الصدور) من قوله تعالى: ﴿إِلا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ۚ ... ﴾ (النساء ٩٠)، فضاقت صدورهم حرجا وحيرة، بين نزاع نفوسهم بقتالكم انتصارا لقومهم، أو مقاتلة قومهم انتصارا لكم.

جـ - تجسيم حالة عقلية أو معنوية:

من مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ ... ﴾ (الأنعام ٢٥). وقوله: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا.﴾ (محمد ٢٤). وكثير من مثل هذا، حيث تتجسم الحواجز المعنوية، كأنما هي موانع حسية[1]، لأنها في هذه الصورة أوقع وأظهر تأثيرا.

د – وصف المعنوي بالمحسوس:

وأشهره وصف العذاب بأنه غليظ، واليوم بأنه ثقيل، والقول الحق بأنه ثقيل...إلخ. قال تعالى: ﴿يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ ۖ وَمِن وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ.﴾ (إبراهيم ١٧). ﴿إِنَّ هَٰؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ

(١) التصوير الفني، ص ٨٢.

وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلا.﴾ (الإنسان ٢٧). فالعذاب فكرة أو أمر معنوي، ينتقل بالتجسيم إلى متعين حسي له سُمك وغلظة، بيانا لشدته، واليوم الذي يمثل مفهوما مجردا، يتحول إلى شيء محسوس له وزن، دلالة على شدة يوم القيامة وقوته وطوله وعظمته.

هـ - ضرب الأمثلة على المعنوي من خلال المحسوس:

ومنه قوله سبحانه: " مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ..."[١] (الأحزاب ٤). وهي صفة تخص المنافقين عموما.

(١) وقد نزلت الآية في المنافقين الذين ادعوا على النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، ومشهور عنهم ـ قديما وحديثا ـ قول أحدهم: إن لي قلبا يأمرني بالهدى وقلب يأمرني بالضلال، فهم في حيرة دائمة، وتلك نوازع نفوسهم الضالة المهيمنة عليهم، وزعازع تبين كفرهم الخفي. جاء في تفسير القرطبي: " ... القلب بضعة صغيرة على هيئة الصنوبرة، خلقها الله تعالى في الآدمي **وجعلها محلا للعلم**، فيحصي به العبد من العلوم ما لا يسع في أسفار، **يكتبه الله تعالى فيه بالخط الإلهي**، ويضبطه فيه بالحفظ الرباني، حتى يحصيه ولا ينسى منه شيئا. وهو بين لَمَّتين: لَمّة من الملك، ولَمّة من الشيطان؛ كما قال صلى الله عليه وسلم، فيما أخرجه الترمذي ... وهو محل الخطرات والوساوس، ومكان الكفر والإيمان، وموضع الإصرار والإنابة، ومجرى الانزعاج والطمأنينة. والمعنى في الآية: أنه لا يجتمع في القلب الكفر والإيمان، والهدى والضلال، والإنابة والإصرار، وهذا نفي لكل ما توهمه أحد في ذلك من حقيقة أو مجاز." القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦، ١٧/ ٥٤-٥٥. وأما الحديث، فنصه، عن عبد الله بن مسعود: "إن للشيطان لمة بابن آدم، وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان. ثم قال: الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء." ولمة الملك بهذا المعنى **إلهام**، ولمة الشيطان **وسوسة**. راجع شرح الحديث المنصوص على صحته، وهو عند الترمذي غريب، في: عبد الحق الإشبيلي (ابن الخراط): الأحكام الشرعية الصغرى الصحيحة، تحقيق عبد الله حسين بن عكاشة، مكتبة الرشد، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١، ص ٨٦٢. وراجع كذلك لمزيد تفاصيل: الهروي القاري (أبو الحسن علي بن سلطان): مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢، كتاب الإيمان، باب في الوسوسة، ١/ ١٤٣، رقم ٧٤ من الحاشية.

ومعلوم أن المشكاة من تأليف العلامة اللغوي الخطيب التبريزي (٤٢١ – ٥٠٢ هـ)، صاحب الملخص في إعراب القرآن، وشرح سقط الزند للمعري، وشرح اللمع لابن جني، وتهذيب إصلاح المنطق وتهذيب الألفاظ لابن السكيت ... إلخ. وقد تأثر فيه بالسفر الضخم (**مصابيح السنة**) للعلامة المحقق المفسر البغوي، فقام بترتيب الأحاديث على طريقة الجوامع الحديثية، وأضاف لها الأحكام بالصحة أو الحسن أو خلاف ذلك، وقد استدرك على المصابيح بذكر أسماء الصحابة الرواة، وتخريج الأحاديث غير المخرجة ... إلخ. الأصل إذن ـ للفائدة ـ هو مصابيح السنة للبغوي، ثم مشكاة المصابيح للتبريزي، ثم مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للهروي القاري.

و – تجسيم الميزان لحساب الآخرة:

وهنا تصوير قرآني عام ومدهش؛ حيث وردت صورة الحساب يوم القيامة كأنها وزنٌ مُجسم للحسنات وللسيئات، قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ.﴾ (الأنبياء ٤٧). وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ . فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ . وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ . فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ.﴾ (القارعة ٦-٩). وألفاظ (فتيلا – نقيرا) كذلك نلاحظ كأنها تمثل أو تجسم المثقال ووحداته المستخدمة يوم القيامة، وكل هذا ملائم لتجسيم الميزان نفسه الذي تحدث عنه القرآن بأكثرَ من موضع.

٣-٣ الجمع بين التخييل والتجسيم في سياق واحد:

وهنا تجد التصوير جامعا للمعنوي المجرد في صورة الجسم المحسوس، ثم تخييل لحركة هذا الجسم الناشئ من خلال **شعاع التعبير**[١]. ومن الأمثلة السابقة ما يصلح لهذا الطرح، ومن الجديد أيضا:

أ- قال تعالى: ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ... ﴾(الأنبياء ١٨). ومنه: ﴿ ... وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۚ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ ... ﴾ (المائدة ٦٤). وكأن هناك قذيفة خاطفة تُقذف على الباطل فتمحوه تماما، كما رأينا في مثال الشُّواظ فيما سبق. وكله تصوير دقيق مبهر. وكأن العداوة في الآية الثانية قد أصبحت مادة ثقيلة لا يقوى أحد على إزالة أثرها، سواء هي مادة لها وجود، أو شيء نفسي ثقيل لا يمحوه الزمان، ولذا استمر الأثر إلى يوم القيامة. ونلاحظ في هذه الآيات وغيرها اجتماع التجسيم (بإحالة المعنى جسما) مع التخييل (بتحريك هذا الجسم حركة مفروضة).

ب- قال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.﴾ (البقرة ٨١). وقال أيضا: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ائْذَن لِّي

(١) *شعاع التعبير* كما استخدمه سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص ٨٣.

وَلا تَفْتِنِّي ۚ أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا ۗ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ.﴾ (التوبة ٤٩). فبعد تصيير الخطيئة شيئا ماديا ندركها بالتصوير القرآني وهي تتحرك محيطة بالمذنب، وبعد أن تصبح الفتنة كأنها بحر واسع، يتحركون للسقوط فيها، لتحيط بهم جهنم جميعا بالنهاية.

جـ - قال تعالى: ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۖ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.﴾ (البقرة ٢٥٧). هنا تتحول المعنويات (الهدى – الضلال) إلى محسوسات في حيز الإدراك (النور – الظلمة)، وهذا هو التجسيم. ثم يأتي التخييل لتتشكل الصورة المفاهيمية في أذهاننا، حيث تتم عملية الإخراج من الظلمات إلى النور (طريق الحق)، أو بالعكس، من النور إلى الظلمات (طريق الباطل)، وهنا نلاحظ التناص مع حديث (لَمة المَلَك ولَمة الشيطان) الذي سبقت الإشارة إليه. حتى إن في الحديث تصويرا كذلك، وكل هذه الأمثلة، وغيرها الكثير الذي يحتاج إلى مؤلف قرآني مخصوص كامل، يبين لنا ـ بوضوح ـ أن الوصول إلى الدلالات المفاهيمية للفظ القرآني، وللجملة بأكملها، لا يكون دون إمعان الفكر والنظر، والاستعانة بكل الأدوات الممكنة، لسانيا، وظواهريا، وعلميا ... إلخ، **ومركز الجملة القرآنية هو التصوير الممثل للمبدأ الأول للتعبير في لغة البشر.**

٣-٤ المفارقة القرآنية نمطا من أنماط التصوير الفني للمفاهيم:

للمفارقة أنواع كثيرة، سنكتفي فيها هنا بالمفارقة اللفظية، ومفارقة المفهوم أو التصور، كنمطين كبيرين يستخدمهما القرآن الكريم لبيان أمر ما، أو لتصوير قضية ما، لأجل توصيل مفهوم أو جملة من المفاهيم.

أولا – المفارقة اللفظية:

والمفارقة اللفظية هي شكل من أشكال القول، يساق فيه معنى ما، في حين يُقصد به معنى آخر، يخالف غالبا المعنى السطحي الظاهر في التركيب. وبذلك فهي

تشتمل على عنصر يتعلق بالمغزى أو الفعل الإنجازي illocutionary الممثل لمقصد القائل، وتشتمل كذلك على عنصر لغوي locutionary أو بلاغي، هو عملية ممثلة في عكس الدلالة في التركيب، وبذلك يتمثل هذا العنصر في شكل المغايرة antiphrasis(١). وسنلاحظ تشابها كبيرا بين هذا النوع من المفارقة وما يُعرف في النحو بمصطلحي المعاقبة والنقل، كما سيأتي.

وهذه بعض نماذج مختارة تبين هذا النمط من المفارقات:

١- **البُشرى** لفظ لا يُستخدم إلا مع الخبر السار، لكنها مع استخدام تركيب المفارقة وُضعت مع ألفاظ تُضاد أو تناقض هذه الدلالة، من مثل البشرى بالعذاب، كما في قوله تعالى: ﴿... وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة ٣). وقوله: ﴿... وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة ٣٤). وغير ذلك من آيات كثيرة، فيها البشارة بالعذاب.

وقد ورد في لسان العرب أن البشارة المطلقة لا تكون إلا بالخير، وتكون بالشر إذا كانت مقيدة، ومنه ما تقدم من آيات، وقال: "وقد يكون هذا على قولهم: تحيتك الضرب، وعتابك السيف، والاسم البشرى."(٢)

ويرى محمد العبد أن ذلك من باب أن "الإطلاق والتقييد في الكلام السابق يوازيان الأصل اللغوي وما تطور إليه هذا الأصل، أو لنقل: يوازيان النظام العام usage والممارسة الفعلية use في مفاهيم تحليل الخطاب. وليس التقييد إلا في الممارسة اللغوية الخاصة، حيثما يكون النقل المجازي من مجال دلالي هو الأصل في المواضعة والاصطلاح إلى مجال دلالي آخر لغاية أسلوبية يقتضيها المقام. ومهما يكن من أمر، فإن الذي ينبغي لنا ملاحظته أن وضع البشرى مع العذاب، أو جعلها ـ على هذا النحو ـ بشرى بالعذاب، يبين أنه لا مجال للبُشرى

(١) محمد العبد: المفارقة القرآنية، دراسة في بنية الدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ٥٤.
(٢) ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف المصرية، د.ت، ١/ ٢٨٧، مادة (بشر).

بما يَسُرُّ مع هذه المواقف المنكَرَة من أولئك الكفار والمكذبين والمستكبرين وأمثالهم. وذلك مما يزيد طاقة العبارة وقدرتها على التهكم."[(١)]

٢ – شبيه بهذا الأمر استعمال كلمة (**نفحة**) مع العذاب أيضا، فالأصل الوضعي أنها تستخدم مع الخير، وقد استعير اللفظ مع العذاب على جهة التهكم أيضا؛ قال تعالى: ﴿وَلَئِن مَّسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ.﴾ (الأنبياء ٤٦). ويرى العبد أن كلمة **نفحة** هنا تستدعي بنيتها الصوتية كلمة **لفحة**، مع الفارق بين المدلولين، فيما يسمى بالعلاقات الإيحائية ضمن مبحث (علاقة العلامة بالعلامات الأخرى)؛ **فالعلاقات التركيبية هي علاقة** العلامة بالعلامات التي تسبقها وتتبعها، أو تلك التي تحتويها أو تقع فيها، وهذه العلاقات نتيجة حقيقية معينة، وهي أن العلاقات التي يتألف منها جزء من الكلام تنتظم في خط (**تعاقب زمني**). أما **العلاقات الإيحائية** فتعني أن العلامة يمكن أن توحي بعلامات أخرى مشابهة لها من الناحية النحوية أو من حيث معناها، أو من حيث التشابه الصوتي. وهناك تنبيه من علماء اللغة ـ كما ينقل العبد ـ إلى أن العلاقات الإيحائية **علاقات غيابية** in absentia جائزة، تعتمد على الذهن والذاكرة، أما العلاقات التركيبية فهي **علاقات حاضرة** praesentia تعتمد على لفظين أو أكثر، جميعها حاضر في سلسلة حقيقية أو في تعاقب تركيبي حقيقي.[(٢)] وفي تنكير كلمة (نفحة) ملحظ أسلوبي لطيف؛ فإذا كانت **النفحة** الواحدة من العذاب تذكرهم بالويل المنتظر وبالظلم الذي اكتسبوه، فما بالهم بما وراءها من **لفحات** العذاب؟ فهو تنكير يفيد التقليل، من أجل أن يستقيم التوبيخ، كما أن فيه تنبيها على أن مس قدر يسير من العذاب لأمثال هؤلاء

---

(١) المفارقة القرآنية، ص ٥٦. وراجع شرحه المفصل لدخول الفعل "بشر" بهذا التركيب في نوع من أنواع الاستعارة يسمى الاستعارة العنادية التهكمية، المقابلة للاستعارة الوفاقية، وهي الاستعارة التي يجتمع فيها لفظان يمكن الجمع بينهما، من مثل قوله سبحانه: "أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ" (الأنعام ١٢٢)؛ أي كان ضالا فهديناه، فاستُعير الإحياء من جعل الشيء حيا للهداية، التي بمعنى الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب. والإحياء والهداية مما يمكن اجتماعهما في شيء واحد. السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ٣/ ١٣٩.

(٢) رولون س. ويلز: علم اللغة الحديث، الأسس الأولى، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار الشئون الثقافية العامة، وزارة الإعلام والثقافة، بغداد، ط ١، ١٩٨٦، ص ص ٤٨-٤٩. وراجع المفارقة القرآنية، ص ٦٠.

المعذبين حقه أن يكون في حكم المقطوع به[1]. واستعمال (المس) هنا له خصوصية دلالية، فالمس في القرآن لم يُستخدم إلا في الدلالة على ما يصيب الإنسان من أذى: مس النار، ومس البأساء والضراء، ومس سقر، ومس الضر، ومس الشيطان، ... إلخ، كما يُستخدم كنائيا بمعنى الجنون، كما في آية: ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلا كَمَا يَقُومُ الَّذِى يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ... ﴾ (البقرة ٢٧٦). وبذلك يبدو استخدام المس أشد ارتباطا بالمدلولات المعنوية من عذاب وضر وجنون ... إلخ[2].

٣- **الظل واليحموم** من قوله تعالى: ﴿وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ. لا بَارِدٍ وَلا كَرِيمٍ.﴾ (الواقعة ٤٣-٤٤). وهو الموضع الوحيد الذي ورد فيه الظل مع اليحموم. وقد جعل الزركشي هذه الآيات من خطاب التهكم: "وذلك لأن الظل من شأنه الاسترواح واللطافة، فنفى هنا، وذلك أنهم لا يستأهلون الظل الكريم."[3]

ولا شك أن تقديم الظل ثم نفيه ومنعه عنهم فيه التذكرة بحقيقة الظل الذي كان سيكون لهم لو لم يكونوا كذلك، فهو ظل ليس له من الظل إلا اسمه، فهو من يحموم، وصفاته أنه ليس باردا ولا كريما، فهو ظل الدخان اللافح الخانق، ظل للتهكم والسخرية، من نوع الظل (ذي ثلاث شعب)، لا ظليل ولا يغني من اللهب، كما في المرسلات، ساخن، كَزٌّ (قبيح شحيح) بخيل، لا يحسن استقبالهم ولا يهيئ لهم الراحة والاسترواح.[4]

وهنا أيضا نلاحظ ما تقدم بنا من أن القرآن الكريم يبث الحياة دوما في الجماد بتصويره الفني؛ فالظل ظاهرة تُشهد وتُعرف، وهو في تعبير القرآن نَفْسٌ تُحِسُّ وتتصرف، كما في الآية[5]. وهذا التهكم نلاحظه على الكافرين عموما وحالتهم

---

(١) للتفاصيل، المفارقة القرآنية، ص ٦١.

(٢) راجع تحليلات أخرى من الجهة النحوية لاستخدام (إن) بدلا من (إذا)، واستخدام (من) التبعيضية، ودخول اللام على (إن) ... إلخ. المفارقة القرآنية، ص ٦٢.

(٣) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ٢/ ٢٣٢.

(٤) سيد قطب: مشاهد القيامة في القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٨٧، ص ص ١١٠-١١١.

(٥) التصوير الفني في القرآن، ص ٢٥١. وراجع رأي محمد العبد وتحليلاته النحوية والأسلوبية، المفارقة القرآنية، ص ٦٦.

الكئيبة في نار جهنم، كما ورد من قمة التهكم في مخاطبة الكافر بأنك أنت العزيز الكريم، قال تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ.﴾ (الدخان ٤٩).

٤- استعمال القرآن لكلمة شرح، فحيثما وردت هذه الكلمة في التعبير القرآني صحبتها كلمة (الصدر)، قال تعالى: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ...﴾ (الزمر ٢٢). ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ.﴾ (الشرح ١). ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي.﴾ (طه ٢٥). ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ...﴾ (الأنعام ١٢٥). وهو كذلك في اللسان العربي عموما؛ فشرح الصدر يكون ببسطه بنور إلهي وسكينة مستمدة من روح الله. لكن هناك آية خالفت هذا المعهود؛ فجاءت قرينة (شرح الصدر بالكفر) بتأثير وقوعها في علاقة تضاد دلالية مع مألوف المصاحبة اللفظية المذكورة لكلمة الشرح مع الصدر، للدلالة على الإسلام والإيمان، لتصنع مفارقة ساخرة من هذا الأحمق الذي انشرح صدره بالكفر، وهم كثير وتمتلئ بهم الدنيا، يباهون بعقولهم التافهة وانشراح نفوسهم بالضلال !!

ولم يرد في القرآن انشرح قلبه، أو اطمأن صدره، فأُحتفظ بتصاحب الانشراح للصدر، والطمأنينة للقلب (المؤمن المستقيم)[1]. قارن ذلك أيضا مع لفظ التيسير، فالأشهر أنه يستخدم للانفراج والانشراح وتهيئة الأمور الطيبة، لكن القرآن استخدم التيسير مع العسر، مع المعاندين والمارقين والمكابرين، ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى. وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرى.﴾ (الليل: ٨-١٠)، تماشيا مع مفاهيم القرآن التي توضح أن الله تعالى مستغنٍ عن عباده بالكلية، وأننا ندخل في فضل هدايته لنا بالتوجه إليه سبحانه، فتلك نعمة لا يبلغها إلا عارف بالله حريص على آخرته. أما عُبَّاد الهوى والضلال فحقيق على رب العزة أن يذرهم في طغيانهم يعمهون، ظانين أنهم فائزون، وهم إلى التهلكة واردون، وإلى جهنم مسرعون داخرين صاغرين.

(١) المفارقة القرآنية، ص ٧٦. وآيات اطمئنان القلب كما في البقرة ٢٦٠، وآل عمران ١٢٦، والمائدة ١١٣، والأنفال ١٠، والنحل ١٠٦، والرعد ٢٨.

ثانيا – مفارقة المفهوم أو التصور:

وهذا النوع من المفارقة يرتبط مع التجسيم المعنوي الذي تحدثنا عنه فيما سبق؛ حيث يشمل المعاني المجردة، ***فيلجأ الذهن إلى آليات الفهم من أجل إدراك هذه المعاني وتكوينها من خلال التصور***، بمعنى صياغة المفاهيم والمعاني الكلية التي تتركب معا لأجل تشكيل صورة ذهنية واضحة للأشياء المعنوية خصوصا. إنه نمط مبين من **تكامل اللسان والعرفان** في أذهان البشر، وهو ما أؤكده دوما.

ويرى محمد العبد أن الغاية من عرض المفاهيم والتصورات بطريق المفارقة ضمن هذا النوع منها يكون من أجل النقد الأخلاقي والتوجيه والتهذيب، وأضيفُ أنه يكون كذلك لأجل حفظ ديمومة التوجيه المفاهيمي ناضجا في أذهان الخلق على مسار التطور الحضاري والثقافي إلى قيام الساعة، لأن آلية المفارقة ـ عرفانيا ـ تحتفظ ـ ذاتيا ـ بأصالة التوجيه الذهني للمفاهيم، بالإضافة إلى عنصر التجدد الكوني العيني لها، في حيز الإدراك الحسي لدى البشر(١).

كما يلاحظ ـ ونوافقه ـ أن التعبير عن التصور أو المفهوم، ثم انتقاده، قد اتخذ في الخطاب القرآني صورا خمسا، هي:

١- الإخبار عن التصور إخبارا صريحا.

٢- حكاية قول الضحية.

٣- المقابلة المباشرة بين قولين.

٤- المقابلة بين فعلين أو سلوكين.

٥- الاستفهام التعجبي والإنكاري التوبيخي.

وهذه نماذج مختارة تبين هذا النمط من المفارقات بصوره الخمس:

١- من الصورة الأولى قوله تعالى: ﴿ وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ.﴾ (الواقعة ٨٢). وهي مفارقة تبين موقف الكافرين العام من الدين، وقد وردت في سياق

(١) المفارقة القرآنية، ص ١٢١.

تكذيبهم بنزول القرآن من عند الله، وهو أمر معاصر أيضا، نعيشه ونواجهه. **وبنية هذه المفارقة** أوجزها العبد في نقاط، نوردها بمزيد نظر وتدبر[1]:

- **المقابلة التناقضية** بين الرزق والتكذيب، وليس التكذيب من هذا النوع رزقا، فالمغالطة ظاهرة، وهو ليس مؤديا إلى الرزق. فبما أنهم وضعوا الكفر والتكذيب موضع الشكر والإيمان، فقد جعلوا رزقهم نفسه تكذيبا؛ فالتصديق والشكر لمّا كانا سبب زيادة الرزق، وهما رزق القلب حقيقة، فهؤلاء جعلوا رزقهم التكذيب. وهذا المعنى كما أورده ابن قيم الجوزية هو الذي دار حوله من قال: والتقدير: وتجعلون بدلَ شكرِ رزقِكُم أنكم تكذبون، فحذف مضافين معا.[2]
- الرزق هو ما يناله المرء من خير أو منفعة، ولا يكون إلا حلالا، والمسند إليه (أنكم تكذبون) في مناقضته المسند (وتجعلون رزقكم) يبرز السخرية من موقفهم من الدين والقرآن، ويخرج بالتعبير عن تصور السامع من أول وهلة، فتزداد فطنته إلى تلك السخرية.
- بناء الكلام على المضارع (تجعلون) و(تكذبون) لدلالة التجدد، بيانا على استمراريتهم وعنادهم وتعمدهم التمسك بموقفهم الضال.
- ومن حيث التماسك النحوي الدلالي فهناك مواءمة بين اختيار المضارعة واختيار كلمة الرزق؛ فالرزق هو العطاء الجاري في الحكم على الإدرار (أي الكثرة)، ولهذا يقال أرزاق الجند، لأنها تجري على إدرار[3]. "وفي دلالة المضارعة على الحال والاستقبال ما يوائم الجريان والإدرار في الرزق. وهذه صفات في الرزق تفتقدها مرادفات أخرى، كالحظ؛ فالحظ لا يفيد هذا المعنى، وإنما يفيد ارتفاع صاحبه به؛ قال بعضهم: يجوز أن يجعل الله للعبد

---

(١) للتفاصيل: المفارقة القرآنية، ص ١٢٥.

(٢) ابن القيم: التبيان في أقسام القرآن، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ص ٢٣٥.

(٣) أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٤، ١٩٨٠، ص ١٦٠.

حظا في شيء، ثم يقطعه عنه، ويزيله مع حياته وبقائه، ولا يجوز أن يقطع رزقه مع إحيائه."[١]

٢- ومن الصورة الثانية، **حكاية قول تظهر الخطل والفساد**، وما ينضوي تحت القول من مغالطة ومفارقة بينة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيدًا.﴾ (النساء ٧٢). والشهادة هنا الحضور، ويضيف الأصفهاني أنها تفيد الحضور مع المشاهدة، إما بالبصر، أو حتى بالبصيرة، والشهيد قد يقال للشاهد والمشاهد للشيء[٢]؛ "فكأن هذا المبطئَ ظن في تخيله عن الحضور إنعاما، في الوقت الذي يكون الإنعام الحق فيه الحضور، ولذلك كان دخول لفظ الإنعام إلى هذه المفارقة نوع تهكم بما كان عليه فهمه للأمر. ولعل في إيثار لفظ (شهيد) على (حاضر) ثم جعله على (فعيل)، ما يشعر باعتداده بمفهومه أو بتصوره الذي كان عليه حين صدف عن نداء الجهاد."[٣] وقد بُنيت هذه المفارقة على مدلول لفظ الإنعام، من ضمن مرادفاته الأخرى، (الإعطاء/ الوهب/ الإرفاد/ الإفضال/ الامتنان/ المنح ... إلخ)، لأنه لفظ يفيد الإحسان الخالص للنفع وللخير. ومن حيث البنيةُ التركيبيةُ استعملَت المفارقة المؤكد (قد) إفادة للتحقيق: قد أنعم، وكأن هذا المبطئ بجهل تصوره ومفهومه قد تخيل أن هذا الإنعام محقق في جانبه، وأدى به إلى الفوز والبعد عن البلاء.

٣- ومن الصورة الثالثة، **المقابلة بين قولين**، دحضا لزعم الضحية وفهمها السفيه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ.﴾ (البقرة ١١). وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لا يَعْلَمُونَ.﴾ (البقرة ١٣). فبالمقابلة بين القولين ينجلي مفهومهم الصادر عن فساد تصورهم، الذي هو أساس فساد معتقدهم، **لأن اعتقاد الشيء فرعٌ عن تصوره**، فهم يرون الإيمان

(١) الفروق في اللغة، ص ١٦١.

(٢) الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، إعداد ونشر محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت، ص ٣٩٢.

(٣) المفارقة القرآنية، ص ١٢٩.

سفها، فالمفارقة تعتمد على مقابلة (الناس) ــ الآية ١٣ ـ بالسفهاء في قولهم، وكأنهم تصوروا الناس الذين آمنوا سفهاء، حيث وقعت كلمة (السفهاء) معرفة إشارة إلى معهود خارجي، فقد تركوا أن يؤمنوا لئلا يكونوا سفهاء.

وتظهر حركية اللغة بجلاء في هذه المفارقة، لاشتمالها على التضمين والاستدلال[1]؛ فالآية تحمل تضمينا حواريا يكشف مقصد غير المؤمنين؛ فقد ضمنوا قولهم ـ مقابلة بالقول السابق ـ حكمهم على الناس الذين آمنوا بالسفه. وجاءت (السفهاء) معرفة (ألا إنهم هم السفهاء)، برد جهة السفاهة إليهم هم، على اعتبار أنها معهودة فيهم وفي أقوالهم وأفعالهم.

أما في الآية الأخرى (البقرة ١١)، فالقيمة الدلالية للفظ الأرض بوصفه لفظا دالا في المفارقة نورد للزركشي نصا مهما فيه: " ... مع أن المعلوم أن الفساد لا يقع إلا في الأرض، قيل: في ذكرها تنبيه على أن المحل الذي فيه شأنكم وتصرفكم ومنه مادة حياتكم، وهي سترة أموالكم، جدير ألا يُفْسَدَ فيه، إذ محل الإصلاح لا ينبغي أن يُجعلَ محل الإفساد."[2] ويرى العبد أن استعمال (إنما) في الآية يعني أنهم ادعوا في عملهم بصفة الفساد أنه أمر ظاهر معلوم للجميع، على عادة أمثالهم[3]، بمعنى ـ من وجهة نظري ـ أنهم يرون ما يقومون به هو عين الإصلاح والنفع، فالأمر هو **معكوس التصور المفاهيمي** بإطلاق، فالشيطان بالفعل يزين لهم أعمالهم فيروها حسنة !! موافقة للآية الكريمة تمام: ﴿ أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا ۖ فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ۖ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. ﴾ (فاطر ٨). وهنا فقد **أخرج القرآن المقال مخرجه الذي يطابق مقامه تماما**، على حد قول العبد، وعلى أبلغ ما تكون المطابقة؛ فظهر وجه الغرابة والمغالاة حين جعلوا الفساد الظاهر للعيان إصلاحا، وتلك قمة التدليس والبهتان.

(١) للتفاصيل، المفارقة القرآنية، ص ١٣٤.

(٢) البرهان في علوم القرآن، ٢/ ٤٢٦.

(٣) المفارقة القرآنية، ص ١٣٦.

٤ – وأما الصورة الرابعة، **المقابلة بين فعلين أو سلوكين**، فمنها قوله تعالى: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا.﴾ (النساء ١٠٨). فنلاحظ حصول المعنى الوظيفي، وهو طلب الإخفاء بزيادة (الألف والسين والتاء)، فاستخفاؤهم من الناس إخفاء لما فيهم من عيوب، ودرء للتقبيح وللاستهجان. هذا في الوقت الذي ينسيهم فيه سفه أحلامهم وفساد تصورهم أن الله تعالى يعلم بعلمه المحيط هذا الأمر عنهم، فهو معهم أينما كانوا. واختيار لفظ (الاستخفاء) فيه ميزة عن مرادفاته، من قبيل (الستر والحجاب والكن، وغيرها)، لأنه يفيد العمومية، فالإخفاء أعم من كل هذه الألفاظ جميعا[1]، وفيه بيان صريح بحالتهم المقيتة.

٥- الصورة الأخيرة لهذه المفارقة، **الاستفهام التعجبي والإنكاري التوبيخي**[2]، فمنها قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلا.﴾ (النساء ٤٩). "والهمزة إذا دخلت على رأيت امتنع أن تكون من رؤية البصر أو القلب، وصارت بمعنى أخبرني."[3] وقد دخلت الهمزة هنا على (لم)، وهنا تفيد معنيين: أحدهما ما تصرح به الآية الكريمة، وهو التعجب من الأمر العظيم من تزكيتهم أنفسهم بأنفسهم، وكيفما كان الأمر فهو هنا تحذير لقبح مدح الإنسان نفسه، عقلا وشرعا[4]. والمعنى الثاني النهي عن المدح بالقول، كتزكية العدل وغيره، وذلك أيضا مذموم، بل إنني أرى أنه مذموم على جهة العموم، سواء من قبل الإنسان نفسه لنفسه، أو من قبل غيره، والآية التي توضح هذا الأمر واضحة جلية: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلا اللَّمَمَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ ۚ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ۖ فَلا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ.﴾ (النجم ٣٢)، فالسياق كله يبين أن تزكية النفس من قبل البشر بعضهم لبعض ربما يدخل في

(١) الفروق في اللغة، ص ٢٨١، والمفارقة القرآنية، ص ١٣٧، بتصرف.

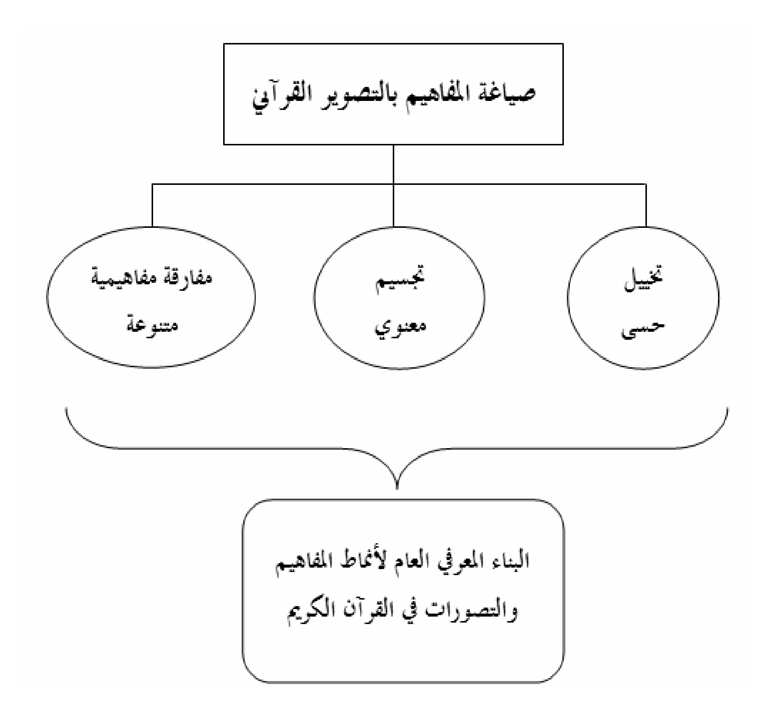
(٢) أفاض محمد العبد في الإتيان بأمثلة أخرى على هذا النمط من مفارقة المفاهيم أو التصورات، راجع المفارقة القرآنية، ص ١٣٨ وما بعدها.

(٣) البرهان في علوم القرآن، ٤/ ١٧٨.

(٤) المفردات في غريب القرآن، ص ٣١٣.

باب الفواحش واللمم، وهنا إشارة تأديبية مهمة في التوجيه التربوي الحكيم للذكر المبين، وهي النهي التام عن المدح لجنس البشر، وكيف لا وكلنا ضحايا الذنوب، ما خفي منها وما بطن، وتلك مشكلة كبرى نقع فيها جميعا.

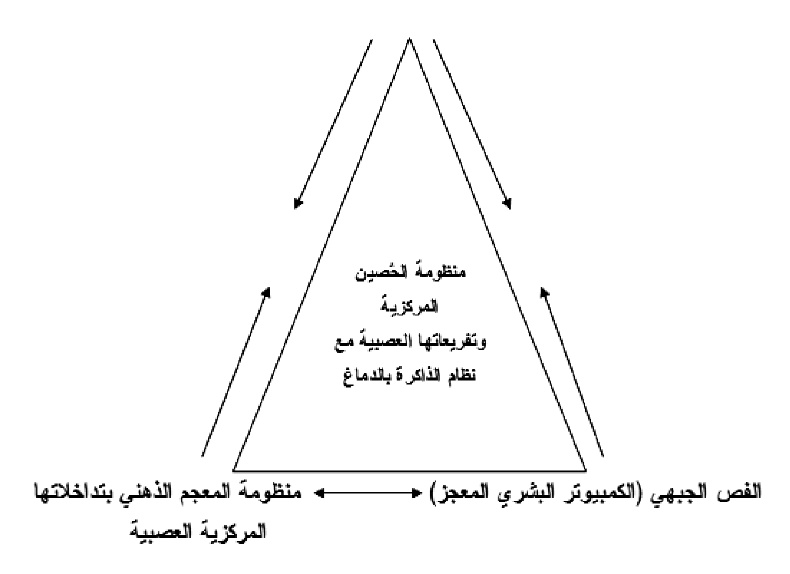
والمخطط الموالي يلخص هذا البند (التصوير القرآني) بعناصره المفصلة آنفا:



وبالطبع فإن هذا البناء المعرفي العام، له تفاصيل كثيرة، تدخل في طبيعة الأنساق المعرفية في القرآن الكريم، وهذا موضوع آخر كبير، لكن البنية الموضحة بالمخطط تمثل ركائز التعبير الأساسية، التي قدمنا شروحا لنماذج مختارة موجزة لها، ضمن معالجة الطبيعة التصويرية المفاهيمية للجملة القرآنية.

هذه العناصر الثلاثة (التخييل والتجسيم والمفارقة) هي عماد التمثيل الذهني اللساني المتكامل عرفانيا لأجل بلورة مفاهيمنا الوجودية كلها، وهو تكامل له محل

عصبي من الاشتغال التكويني في نسيج الدماغ، والأمر معقد جدا، قد عالجناه في كتاب آخر[1]، فقط أُوجزُ هنا هذا التكامل من خلال المخطط الموالي:



هذا التكامل يشمل عمليات ذهنية وسيروات عرفانية شديدة التفاعل والتداخل والديمومة (الكون الأصغر)، بما يخلق بيئة ذهنية عاملة، لأجل فهم النص الحكيم، وفهم أي شيء يُعرض علينا من خلال الحواس، ومن خلال العقل الباطن، توازيا مع فهم (الكون الأكبر) المحيط بنا، بشمولياته وغرائبه وأعاجيبه.

ونختم دراسة هذا البلاغ التصويري الحكيم في القرآن الكريم بالبند الأخير المختار، لأجل عرض بعض النماذج النحوية من النظرية اللسانية، على سبيل الإجمال والتنوع.

(١) البناء العصبي للغة، الفصل الثالث من الدراسة.

٤- التعاضد بين البنية التركيبية والوظيفة النحوية في توجيه مفهوم الآيات:

وهذا في الواقع موضوع بحث منفصل يقوم برأسه، لكنني اخترتُ بعض النماذج التحليلية التي أحاول فيها ربط البنية التركيبية، بالإعراب والدلالة، دون الخوض في جدال الفرق بين التركيب والإعراب ... إلخ، من قضايا لا فائدة مرجوة من ورائها، فما يهمنا هنا هو تحقيق الدلالة المفاهيمية من التركيب من خلال العناصر المُعِينَة على هذا، وهي هنا الوظيفة النحوية من خلال التركيب. وتلك طائفة من النماذج:

٤-١ المعاقبة والنقل ودورهما في التأويل:

هاتان الظاهرتان تدخلان ضمن الظواهر اللفظية في النظام النحوي للعربية، كما يرى تمام حسان، ضمن (الموقعية والترخص والمشترك اللفظي ... إلخ)، مقابلة مع ظواهر معنوية من مثل (ظل المعنى، ولازم المعنى، وإشراب المعنى، والمخالفة، والمجاز). **والمعاقبة** للشيء بالنسبة لغيره هي **ظاهرة نحوية** تعني حلولَه محله وأداءَه لوظيفته، ويختلف النحاة اصطلاحيا حول ظاهرة المعاقبة[1]، فمنهم من يسميها **النيابة**، مثل نيابة المفعول عن الفاعل، ونيابة "كل" و"بعض" عن المصدر، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ ...﴾ (النساء ١٢٩). ومنهم من يسميها **العِوَض**، مثل تنوين العوض المعروف. ومنهم من يسميها **التضمين**، وتلك قضية كبرى في النحو العربي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ ... وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي ...﴾ (يوسف ١٠٠)؛ أي: أحسن إليَّ. وقضية التضمين في الفعل قضية دلالية بالأساس، لأنها تتوقف على استيعاب دلالة الكلمة (الأصل المعجمي) وأثرها في معنى التركيب وفقا للسياق[2]. وقد أورد ابن هشام معنى دقيقا للتضمين، يقول: "قد يُشربون لفظا

(١) تمام حسان: خواطر من تأمل لغة القرآن الكريم، عالم الكتب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٥٣.

(٢) للتفاصيل، عبد الرحمن طعمة: الجملة الفعلية ومتعلقاتها بين التقعيد والدلالة، دار النابغة، طنطا، مصر، ط ١، ٢٠١٨، ص ٨٧ وما بعدها.

معنى لفظ فيعطونه حكمه"، ويُسَمِّي ذلك تضمينا، وفائدته أن تؤدي كلمة مؤدَّى كلمتين، واستشهد بالآية نفسها التي استشهد بها ابن جني: قال تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾. (البقرة ١٨٧)؛ حيث ضمَّن (الرفث) معنى (الإفاضة)، فعدَّى بـإلى، والأصل أن يتعدى الرفث بالباء: أرفث فلان بامرأته[1].

أما **النقل فهو إجراء أسلوبي**، وليس ظاهرة نحوية، كما يرى تمام حسان، يقول: "وفي الحالتين يدل اللفظ على معنى لفظ آخر، لكنه في حالة النقل لا تحكمه قاعدة، ولا يلغي اللفظ المنقول العودة إلى اللفظ الآخر الذي حل اللفظ المنقول محله. لكن في المعاقبة فلا يمكن لنائب الفاعل مثلا أن يصبح فاعلا، ولا للفعل الماضي "ودع" أن يلغي ما عوضه ليدل على معناه باطراد[٢]، وهكذا في البقية."[٣] ومن أمثلة النقل في القرآن الكريم:

- نقل "إلا" من الاستثناء للدلالة على الاستدراك (أي إلى معنى "لكن")، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ. إلا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَىٰ.﴾ (الليل ١٩-٢٠). ﴿ إِلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ.﴾ (الانشقاق ٢٥).
- نقل "هل" إلى معنى التعجب، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا.﴾ (الإنسان ١). ﴿هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ.﴾ (المطففين ٣٦). ﴿هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ.﴾ (الفجر ٥).
- نقل "إذ" إلى معنى استئنافي، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ...﴾ (الأعراف ١٧٢)؛ أي

---

(1) ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، القاهرة، طـ ١، ٢٠٠٦، ٢/ ٣٠٨. وابن هشام: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك وزميله، ومراجعة سعيد الأفغاني، بيروت، طـ ٢، ١٩٦٩، ١/ ٨٩٧.

(٢) يقصد مصطلح **الإغناء**، وهو أيضا من مصطلحات المعاقبة عند النحويين؛ حيث يرى بعض النحاة أن الفعل "**ترك**" قد **أغنى** عن استعمال الفعل المهجور "**وَدَعَ**". وهناك من المحدَثين من رأى **إلغاء إعراب الجمل** إفادة من مسألة الإغناء هذه؛ أي **إغناء الجملة عن مجيء المفرد لدلالتها عليه**، وليس لوقوعها في موقعه، لأن الجملة تغني بمعناها عن ذكر المفرد، وليس المحلُّ بمُبيِّن لمعناها، وهو رأي له وجاهته. كريم حسين ناصح الخالدي: نظرات في الجملة العربية، دار صفاء للنشر والتوزيع، الأردن، طـ ١، ٢٠٠٥، ص ٢٠.

(٣) تمام حسان: الخواطر، ص ٥٥.

(لقد أخذ). ومثل ذلك: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (إبراهيم ٧). والسبب كما يرى حسان أن ما يقدره النحاة لتعلق "إذ" بالفعل "اذكر" يتطلب أن يكون النبي حاضرا عند قول الله تعالى للمخاطبين هذا الكلام، ومن ثم يتعلق الظرف بهذا الفعل المقدر[١]. فالمعنى مثلا ـ كما عند الطبري وغيره ـ في آية إبراهيم: (واذكروا أيضا حين آذنكم ربكم وأعلمكم بوعده لكم)[٢].

- نقل "لو" لمعنى النفي، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ ۗ بَل لِّلَّهِ الأَمْرُ جَمِيعًا ...﴾ (الرعد ٣١)؛ أي "ما كان لنص يُتلى أن تؤدي قراءته إلى تغيير طبائع الأشياء، فأمر هذا التغيير كله لله."[٣] ثم عقب حسان على الآية تعقيبا مفيدا، مختصره ـ بمزيد شرح منا ـ أن تسيير الجبال أمر لا يستطيعه إلا الله تبارك وتعالى، وما كل ما يتردد في كتب الجيولوجيا والعلوم من تحركات للصفائح التكتونية وخلافه إلا بقوى إلهية، لا مجال لتفسير آخر. والأرض في الآية هي المسافة التي يقطعها المسافر، والمقصود بقطعها ـ من ضمن المعاني المستنبطة ـ سرعة انتهاء المسافة، مثلما حدث في ليلة الإسراء، ومثلما نشاهده اليوم من سرعات متخطية للصوت ... إلخ. أما تكليم الموتى، فكما حدث لقتيل سورة البقرة، حيث أحياه الله بعد ضربه ببعضها. ومثل طيور إبراهيم اللاتي دعاهن فأَتَيْنَهُ سعيا. وللنص هنا **دلالة مفهومية مهمة جدا**، هي أن مثل هذه الخوارق لا يمكن أن تحدث دون إرادة الله تعالى **الكونية**، ولا يمكن لبشر أن يستعين بقراءة نص ما، حتى القرآن الكريم، للوصول إلى

(١) تمام حسان: الخواطر، ص ٥٦.

(٢) جاء في تفسير الطبري: "وتَأَذَّن تَفَعَّلَ، من آذنَ، والعرب ربما وضعت تَفَعَّلَ موضعَ أَفْعَلَ، كما قالوا: أوعدتُه، وتَوَعَّدتُه، بمعنى واحد. وآذنَ: أَعْلَمَ، كما قال الحارث بن حِلِّزَة: آذنتنا ببينها أسماءُ * رُبَّ ثاوٍ يُمَلُّ منه الثَّوَاءُ. يعني: أعلمتنا." ثم روى عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه أن (تأذّن) بمعنى (قال). الطبري (ابن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١، ١٣/ ٦٠٠-٦٠١.

(٣) تمام حسان: الخواطر، ص ٥٦.

إنجاز مثل هذا أبدا، فهذا شأن إلهي كوني، وتلك دلالة مفهومية شديدة الخطورة يجب أن ننتبه إليها ونستوعبها[(١)].

٤-٢ ظل المعنى المفهومي من خلال العلاقات النحوية في التركيب القرآني:

من المعروف عند النحاة أن الخبر هو عين المبتدأ في المعنى، وأن المضاف لا يُضاف إلى ما في معناه، وأن الحال تشرح معنى الملابسة، وأن الجملتين يمكن أن تعبر إحداهما عن توكيد الأخرى أو تفسيرها أو تعليلها أو الاستثناء منها، أو تفصيل إجمالها ... إلخ. فقد يكون **مبنى الجملة** على صورة الخبر ولكن **معناها** هو الشرط، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ...﴾ (البقرة ٢٣٣). أي (من أراد أن يتم الرضاعة فعلى الوالدات أن يرضعن أولادهم). وقد يكون المبنى على صورة النهي والمعنى الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ.﴾ (آل عمران ١٠٢). أي (تمسكوا بالإسلام حتى الموت). وهذا هو **ظل المعنى الأصلي** الذي

---

(١) جاء في تفسير البغوي: "الآية نَزَلَت في نفر من مشركِي مَكَّةَ، منهم أبو جهل بن هشام، وعبد اللَّه بن أبي أمية، جلسوا خلف الكعبة، وأرسلوا إلى النبي صلى اللَّه عليه وسلم، فأتاهم فقال له عبد اللَّه بن أبي أمية إنْ سَرَّكَ أن نتَّبِعَكَ **فَسَيِّرْ جبال مَكَّةَ بِالْقُرْآنِ**، فَأَذْهِبْهَا عنا حتى تنفسخ، فإنها أرضٌ ضيقةٌ لمزارعنا، واجعل لنا فيها عُيُونًا وأنهارًا لنغرس فيها الأشجار ونزرع، ونتخذ البساتين، فلستَ كما زعَمتَ بِأَهْوَنَ على ربك من داوود ـ عليه السلام ـ حيث سخر له الجبال تسبح معه، أو سَخِّرْ لنا الرِّيحَ فنركَبَهَا إلى الشام لِمِيرَتِنَا وحوائجنا (والمِيرَةُ هي ما يجمعه أو يدَّخره الإنسانُ من طعام ونحوه للسّفر)، ونرجعَ في يومنا، فقد سُخِّرَتِ الريحُ لسليمانَ كما زَعَمْتَ، ولستَ بأهونَ على رَبِّكَ من سليمان، أو أحيي لنا جَدَّكَ قُصَيًّا، أو مَنْ شِئْتَ من آبائِنَا وَمَوْتَانَا، لِنَسْأَلَهُ عن أمرك: أحقٌّ ما تقول، أم باطلٌ، فإن عيسى كان يُحيي الموتى، ولست بأهونَ على اللَّه منه، فأنزل اللَّه عزَّ وجلَّ: (وَلَوْ أَنَّ قُرآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ)، فَأُذْهِبَتْ عن وجه الأرض، (أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ)؛ أي: شُقِّقَتْ فَجُعِلَتْ أَنْهَارًا وَعُيُونًا." البغوي (أبو محمد بن مسعود): معالم التنزيل (تفسير البغوي)، تحقيق محمد عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٤١١ هـ، ٤/ ٣١٩.

يُنسب إلى أصل الوضع. والجدول الموالي يلخص بعض النماذج من المعاني المنسوبة إلى الجملة بأصل الوضع وما يحيط بكل منها من ظلال[1]:

الآيـة	المعنى الأصلي	ظلال المعنى
﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْـوَالَهُم بِاللَّيْـلِ وَالنَّهَـارِ سِرًّا وَعَلانِيَـةً فَلَهُـمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ...﴾ (البقرة ٢٧٤)	خبر	شرط
﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ...﴾ (البقرة ٢٢٨)	خبر	أمر
﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ...﴾ (البقرة ١٠)	خبر	دعاء
﴿... قَالَ يَا قَوْمِ هَٰؤُلاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ ...﴾ (هود ٧٨)	خبر	عرض
﴿ ... سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ...﴾ (النور ٥١)	خبر	التزام
﴿ ... إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ.﴾ (ص ٥)	خبر	تعجب
﴿قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ .﴾ (الشعراء ٥٠)	خبر	تعميم
﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ ...﴾ (الرعد ٥)	شرط	تعجب
﴿... وَإِن يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُـهُ وَإِن يَـكُ صَـادِقًا يُـصِبْكُم بَعْضُ الَّذِى يَعِدُكُمْ ...﴾ (غافر ٢٨)	شرط	سبر وتقسيم
﴿أَوْ تَقُولَ حِـينَ تَـرَى الْعَـذَابَ لَـوْ أَنَّ لِي كَـرَّةً فَـأَكُونَ مِـنَ الْمُحْسِنِينَ.﴾ (الزمر ٥٨)	شرط	تَمَنٍّ
﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا .﴾ (الإنسان ٣)	شرط	تسوية
﴿... قَالَ يَا بُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَامٌ ...﴾ (يوسف ١٩)	نداء	تعجب
﴿وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ ...﴾ (يوسف ٨٤)	نداء	ندبة

(١) هذه القضية كبيرة جدا ومبحثها طويل، راجع تمام حسان: الخواطر: ص ص ٩٠ – ٩١. والبيان في روائع القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١، الجزء الأول ٢٠٠٢، الجزء الثاني ٢٠٠٣، ١/ ٣٩٥، ٢/ ٧٥.

الآيـة	المعنى الأصلي	ظلال المعنى
﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ. لَآكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ ﴾ (الواقعة ٥١-٥٢)	نداء	اختصاص ووعيد
﴿ ... يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ . ﴾ (القصص ٧٩)	نداء	تَمَنٍّ

٤-٣ المفاضلة بين التقديرات المختلفة:

والأمثلة هنا أيضا كثيرة، وهي مختارة عند السَّمين الحلبي؛ حيث كان لا يقبل التقدير إلا إذا استوفى المعنى المراد وأبان عن المقصود، وسأذكر أمثلة ثلاثة فقط للتوجيه[(١)]:

أ- قوله تعالى: ﴿... وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ .﴾ (البقرة ١٠٢)؛ فعند السمين الحلبي جواب لو محذوف، تقديره: لو كانوا يعلمون ذم ذلك لما باعوا أنفسهم. وذلك أحسن من تقدير أبي البقاء: لو كانوا ينتفعون بعلمهم لامتنعوا من شراء السحر، لأن المقدر إذا **كان مُتَصَيَّدًا من اللفظ كان أولى**[(٢)]. وكون المتصيد من اللفظ أولى، لأن المحذوف لا بد له من دليل، ولا شك أن الدليل الملفوظ به في الكلام أقوى من غيره، قال ابن هشام: "ينبغي أن يكون المحذوف من لفظ المذكور مهما أمكن، فيقدر في: ضربي زيدا قائما، ضربه قائما، فإنه من لفظ المبتدأ ... فإن منع من تقدير المذكور معنى، أو صناعة، قُدر ما لا مانع له."[(٣)]

(١) محمد عبد الفتاح الخطيب: بين الصناعة النحوية والمعنى عند السمين الحلبي في كتابه الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دار البصائر، مصر، ط ١، ٢٠١١، ص ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٧.

(٢) السمين الحلبي: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، طـ ١، ١٤٠٦ هـ، ٢/ ٤٧.

(٣) مغني اللبيب، بحاشية الشيخ محمد الأمير، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت، ٢/ ١٦٣.

ب- قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى...﴾ (البقرة ١٧٨). فعند السمين الحُر بالحُر مبتدأ وخبر، والتقدير: الحُر مأخوذ بالحُر، فتُقدر كونا خاصا حُذف لدلالة الكلام عليه، فالباء تفيد السببية، ولا يمكن أن تقدر كونا مطلقا؛ فلا فائدة منه، كأن تقول: الحُر كائن بالحُر، إلا أن تقدر مضافا: قتلُ الحُر كائنٌ بالحُر. كما أجاز أن يكون الحُر مرفوعا بفعل محذوف، تقديره: يُقتلُ الحُر بالحُر، بدلالة قوله تعالى ﴿القصاص فى القتلى﴾؛ حيث يُشعر القصاص بهذا الفعل المقدر، كما أن فيه بُعدًا[1]. وتقدير الكون أولى كما يرى الخطيب.

جـ - **تأويل مفعول المشيئة** من قوله تعالى: ﴿إِذْ جَاءَتْهُمُ الرُّسُلُ مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلا تَعْبُدُوا إِلا اللَّهَ ۖ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لأَنزَلَ مَلائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ.﴾ (فصلت ١٤)

ذهب الزمخشري إلى أن مفعول المشيئة محذوف، وتقديره (إرسال الرسل): لو شاء ربنا إرسال الرسل لأنزل ملائكة[2]، ولم يقدر الزمخشري أن الأصل (لو يشاء ربنا إنزال الملائكة لأنزلها)؛ بناء على أن الشائع تقدير مفعول المشيئة بعد لو الشرطية من مضمون جواب الشرط، لأنه عارٍ عن إفادة ما أرادوه من نفي إرسالِه تعالى البشرَ؛ ومن هنا قدر ما يتلاءم والمعنى، وتعقبه أبو حيان بقوله: "تتبعت القرآنَ وكلامَ العربَ فلم أجدْ حذفَ مفعولِ "شاء" الواقع بعد لو إلا من جنس جوابها؛ فعلى ما تقرر لا يكون المحذوف ما قدره الزمخشري، وإنما التقدير: لو شاء ربنا إنزال ملائكة **بالرسالة منه** إلى البشر لأنزلهم بها إليهم. وهذا أبلغ في الامتناع من إرسال البشر؛ إذ علّقوا ذلك بإنزال الملائكة، وهو لم يشأ ذلك، فكيف يشاؤه في البشر."[3] وكلام أبي حيان فيه بعدٌ من حيث المعنى، على أن الشائع غير مطرد، بل إن ذلك متوقفٌ على المعنى؛ ومن هنا قال "السمين" بعد ذكره التقديرين: "... قلت:

(١) الدر المصون، ٢/ ٢٥٢.

(٢) الزمخشري: (جار الله محمود بن عمر)، المتوفى ٥٣٨ هـ: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، طبعة مكتبة العبيكان، ط ١، ١٩٩٨، ٤/ ١٩٢.

(٣) أبو حيان الأندلسي: تفسير (البحر المحيط)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ٩/ ٢٩٤.

وتقدير أبي القاسم أوقع معنى وأخلص من إيقاع الظاهر موقع المضمر؛ إذ يصير التقدير: لو شاء إنزال ملائكة لأنزل ملائكة ... والله أعلم."[1]

ونلاحظ من تأمل العلماء في التركيب وما يحيل إليه ظاهر منطوقه ومضمون مفهومه المحمول بالدلالة حرصَهم الشديد على بلورة التأويل المناسب لمفاهيم المسلمين الصحيحة عن العقيدة، لأن كل موضع وكل وحدة دلالية في التركيب توازي ـ بالضرورة ـ مفهوما ما في أذهاننا في محيط الأعيان.

٤-٤ ما ذكره سيبويه في باب ما جرى مجرى الفاعل الذي يتعدى فعلُه إلى مفعولين في اللفظ لا في المعنى[2]:

وتلك قضية مهمة، فقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَن نَّكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَادًا ...﴾ (سبأ ٣٣). فيه توسع في الكلام، لأن الليل والنهار لا يمكران، ولكن يقع المكر فيهما عقلا، والشاهد ساقه سيبويه لبيان التوسع في العربية، من مثل القول الشهير: يا سارقَ الليلةِ أهلَ الدار؛ فإضافة الليلة إلى اسم الفاعل (سارق) ليست من باب إضافة اسم الفاعل إلى أحد مفعوليه، لأن الليلة ليست مسروقة، وإنما حدثت السرقة فيها، فهي ظرف، ومع هذا جازت إضافتها إلى اسم الفاعل، ونصبَ اسمُ الفاعل المفعولَ به (أهل الدار)، تماما كما جاز إضافة المصدر (مكر) في الآية إلى (الليل)، وهو ليس فاعلا له. وللآية قراءات شتى، لكن ما قدمناه هو قراءة الجمهور[3].

---

(١) الدر المصون، ٩/ ٢٩٤.

(٢) سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت، ١/ ١٧٥.

(٣) البحر المحيط، ٧/ ٢٨٣. وانظر كذلك، محمد إبراهيم عبادة: الشواهد القرآنية في كتاب سيبويه .. عرض وتوجيه وتوثيق، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٥٧.

٤-٥ تحديد المعنى حسب تعلق الجار والمجرور بأحد فعلين في التركيب القرآني:

فلكل جار ومجرور متعلق تركيبي (الفعل)، فإذا وقع الجار والمجرور بين فعلين، وكان التعلق بهما ممكنا، جاز ـ مع الوقف ـ التعلق بأي منهما، والمعنى المفهومي الناشئ يكون صحيحا لا بأس فيه، ويكون المعنى تابعا لموضع الوقف، وتلك مسألة كبيرة، أذكر منها أمثلة فقط، نحو قوله تعالى: ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا ۚ فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لا تَخَفْ ۖ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.﴾ (القصص ٢٥). فإذا كان الوقف على (استحياء) تعلق الجار والمجرور بالفعل (تمشي)، فكان المعنى أن الاستحياء في المشية. أما إذا تم الوصل فهنا يجوز أن يكون التعلق بالفعل (قالت)، ويكون الاستحياء في القول، أو في المشية والقول معا، وهذا هو المختار عندي، وذكر الأنصاري أن هذا هو الوجه الحسن (أي كلاهما معا)[1]. ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلا أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ ...﴾ (غافر ٢٨). فالوقف على لفظ (فرعون) يحول الجار والمجرور وظيفيا إلى نعت ثان للرجل، فهو ذو قرابة فيهم (آل فرعون). أما الوقف على (إيمانه) يحتمل فيه أنه ليس منهم، وإنما هو يكتم إيمانه عنهم[2].

وقد يؤدي الوقف إلى توهم القسم بالجار والمجرور، كما في قوله تعالى: ﴿... ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا.﴾ (النساء ٦٢). وقوله تعالى: ﴿ ... يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ.﴾ (لقمان ١٣). فالوقف على الفعلين (يحلفون، ولا تشرك) يتوهم معه أن الجار والمجرور بعدهما للقسم، وإن كان الوقف هنا يكون من باب التكلف[3]. ومن باب هذا التكلف الذي يمكن أن يُتصوَّرَ حين الاستماع إلى

---

(١) زكريا الأنصاري: المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء، دار المصحف، دمشق، ط ١، ١٩٨٥، ص ٦٥. وراجع أيضا محمد خليل نصر الله: الوقف ووظائفه عند النحويين والقراء، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الرسالة ١٥٩، الحولية ٢١، ٢٠٠١، ص ٩٥.

(٢) الأنصاري: المقصد، ص ٧٥.

(٣) محمد خليل: الوقف ووظائفه، ص ٩٦.

بعض التلاوات **توهم الأمر باسم الفعل**، من مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ. ﴾ (البقرة ١٥٨). وقوله تعالى: ﴿ ... وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ. ﴾ (الروم ٤٧). فالوقف على (جُناح)، و(حقا) والابتداء بما بعدهما يُحول الجار والمجرور إلى صيغة الأمر باسم الفعل المنقول عن الجار والمجرور[1].

٤-٦ الحال الموطئة

من قوله تعالى: ﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ وَهَٰذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ. ﴾ (الأحقاف ١٢)، في قوله تعالى (لسانا عربيا) يقول النحاة إن هذا هو مثال **الحال الموطئة، لأن لسانا اسم جامد لا يصلح للحال**، ولكنه لما وُصف بـ (عربيا) صلح؛ وهذا هو معنى التوطئة، ويجوز أن يكون مفعولا به[2]، جاء في شرح المقدمة المحسبة: "الحال الموطئة جاءت غير مشتقة قياسا؛ وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة؛ فكأن الاسم الجامد وطّأ الطريق لما هو حال في الحقيقة، لمجيئه قبلها موصوفا بها، من نحو قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا﴾. قال ابن بابشاذ في شرحه: ولسانا حال في أحد الوجهين، لأنك لما نعتّ اللسان بعربي، والصفة والموصوف كالشيء الواحد، صارت الحال بالمشتق وصار عربيا هو الموطّئ لكون اللسان حالا، وليس حقيقة اللسان أن يكون

(١) الوقف ووظائفه، ص ٩٦. ورأيي أن منبع التكلف هنا هو الدخول في مشكلة الحكم الفقهي المخصوص بالآية الأولى تحديدا؛ فإن السعي بين الصفا والمروة عليه خلاف كبير، هل هو ركن في الحج دون العمرة، أم هو واجبٌ يُجبر بدم ... إلخ، فهو سنة عند جماعة من الصحابة، مثل ابن مسعود وابن عباس وابن الزبير وأنس، وكانت حجتهم هذه الآية تحديدا. "وقد كان ابن مسعود وأنس وابن عباس وأُبي يقرءون (أن لا يطوف بهما)، وهو ما ورد في مصحف ابن مسعود، وهو وإن لم يكن قرآنا فلا ينحط عن رتبة الخبر. وعلى القراءة الأخرى يكون المعنى: نفي الحرج عن فاعله دليل على عدم وجوبه، فإن هذا رتبة المباح، وإنما ثبتت سنيته بقوله: (من شعائر الله)." ابن رشد القرطبي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق وضبط نخبة من العلماء، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، ط ١، ١٩٥٢، ٢/ ٨٥٤.

(٢) ابن بابشاذ المصري (المتوفى ٤٦٩ هـ): شرح المقدمة المحسبة في النحو، المعروفة باسم (عمدة ذوي الهمم على المحسبة في علمي اللسان والقلم)، لابن هطيل اليمني (المتوفى ٨١٢ هـ)، طبعة دار عمار، الأردن، ط١، ٢٠٠٨، ص ٣٤٧ وما بعدها.

حالا لكونه جامدا، لولا ما ذكر من الصفة. أما قوله تعالى: ﴿...وهو الحق مصدقا.﴾ (البقرة ٩١) فهذا مثال **الحال المؤكدة، لأن في الحق معنى التصديق**، وإنما أتي بـ "مصدقا" لغرض التأكيد والتقرير." قال العكبري في اللباب[1]: "... وإنما كانت هذه الحال مؤكدة، لأن الحق لا يكون إلا مصدقا للحق، وإنما جيء بها لشدة **توكيد الحق بالتصريح المغني عن الاستنباط**." هكذا عالجوا خطورة الكلمة القرآنية في تقيدها بالوظيفة النحوية الدالة على نتيجة متحققة في مفاهيم المتلقين، لأن كل هذا يؤثر ـ بالضرورة الحتمية ـ على طبيعة النسق العام للخطاب القرآني، وعلى معرفية نماذجه الخاضعة للتأمل دوما على مر العصور، فكان ضبط البنية المعرفية ودالتها المفاهيمية التي يعبر عنها التركيب ضبطا متقنا ينم عن صنعة بديعية في تصور العلماء والباحثين، مع تسليمنا بأن جُل التراث يحوي أصول نظريات رصينة تحتاج إلى أن نعيد الأمر جَذَعًا مرارا وتكرارا لنبلورها في قوالب رصينة من المنهجية المعتبرة، وتلك مهمة ليست سهلة وليست مستحيلة.

• خاتمة:

توصي الدراسة ـ إيجازا ـ بالنظر في المقترحات الموالية:

- ضرورة الاجتماع لتكوين فريق بحثي متمكن يصوغ **دليلا مرجعيا للتفسير القرآني**، يكون بمثابة **المرشد الأكاديمي** للباحثين في علوم القرآن والتفسير، يشمل مختلف القواعد الممكنة، والنماذج المعِينَة، المؤسسة على نظر فاحص، وعلم راسخ. وما هذه الدراسة إلا مجرد طرح من التوجيهات التي يمكن الإفادة مما تناولته بهذا الخصوص.
- أهمية العمل أيضا على إنجاز ما اقترحناه من معجم مؤسس على ما سميتُه **(الشبكة المعرفية الدلالية للمعجم المفاهيمي للقرآن الكريم)**، فهذا أمر بات في مرتبة فرض الكفاية، الذي ينبغي أن يقوم عليه وبه جمعٌ من المتخصصين

(١) أبو البقاء العكبري (المتوفى ٦١٦ هـ): اللباب في علل البناء ولإعراب، تحقيق غازي مختار طليمات، طبعة دار الفكر، بيروت، د.ت، ١/ ٢٨٨.

والمهتمين بعلوم القرآن والتفسير، من مختلف التخصصات البينية، وليس فقط علماء اللسانيات.

- ما قدمته الدراسة من بنود ونماذج وتحليلات، هو تمثيل مختار، لا يغطي بالطبع كل الجوانب التي كنتُ أريد طرحها، لكنه لبنة مما كان يدور في الذهن، ومما احتوته الذاكرة من هيئة الصناعة ومقتضياتها المعرفية، بقراءة أو انشغال بتدبر أو ببحث مسألة ... إلخ، لكنه بالنهاية جهد المُقِل، محدود بطاقة بشرية مقيدة، يُرد عليه أكثر مما يؤخذُ منه، بيد أنني أقدمه على سبيل تبيين قضية المعنى المفاهيمي ودلالاته وتنوعات الخطاب القرآني بخصوصه، لأنه أصبح خطابا واجب التوصيل في زمن يتجه فيه العالم بكل قوة إلى إنكار وجود إله للكون !!
- ضرورة النظر في الصياغة المصطلحية لكثير من مسائل التفسير الدلالي خصوصا، من خلال الاسترشاد بالدلالات المفاهيمية. وقضية التأويل والمصطلح موضوع بحث آخر، يمثل نموذجا لهذا الطرح أيضا. فنظرية التفسير متنوعة الجوانب والمسائل، ما بين قواعد التفسير، وقواعد الاصطلاح، ولبنات بناء معجم مفاهيمي ... إلخ.
- أهمية تأسيس عدد من المواقع على الشبكة، تشبه أنطولوجيا النحو العربي، ومدونة القرآن الشهيرة، وشبكة الحديث وتخريجه ومسانيده ... إلخ، بحيث تكون مؤسسة على أنطولوجيا فهم الخطاب القرآني، بما يقترب من بناء نموذج من الذكاء الصناعي المتفاعل مع الإنسان، بحيث يعيش المتفحصُ لهذه المدونات القرآنَ حيًّا، وكأنه يخاطبه ويدخل إلى وجدانه. وتلك مسألة تقتضي تدخل المختصين من مهندسي الحاسوب ومهندسي اللغة، والمشتغلين بعلوم الدماغ والكون.

مصادر الكتاب ومراجعه:

• المصادر والمراجع الخاصة بالفصل الأول:

- العربية:

١. أحمد الودرني: نظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد، مركز النشر الجامعي، تونس، ط١، ٢٠٠٧.

٢. ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين (١١٦٣-١٢٣٩م): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق وتعليق أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط٢، ١٩٧٣.

٣. أرسطو طاليس (٣٨٤ ق.م – ٣٢٢ ق.م): فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٤.

٤. ـــــــــــــــ: كتاب العبارة، نقل إسحق بن حنين، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب (منطق أرسطو) الكويت، وكالة المطبوعات، بيروت، دار القلم، ط١، ١٩٨٠.

٥. أبو إسحاق الصابي (٩٢٥ – ٩٩٤ م): رسالة في الفرق بين الشاعر والمترسل، تحقيق الهدلق، ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي، المجلد الثاني، النادي الأدبي بجدة، ١٩٩٠.

٦. جيروم ستولنيتز: النقد الفنى .. دراسة جمالية وفلسفية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، القاهرة، ١٩٨١.

٧. أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ – ١١١١ م): إحياء علوم الدين، طبعة دار القلم، ط٣، د.ت.

٨. حبيب الله علي إبراهيم: نظرية المحاكاة عند حازم القرطاجني، مجلة الأثر، العدد ١٣، مارس ٢٠١٢.

٩. الحبيب شبيل وآخرون: في المتخيل العربي، منشورات المهرجان الدولي للزيتونة، بالقلعة الكبرى، تونس، ط١، ١٩٩٥.

١٠. حسن ظاظا: اللسان والإنسان .. مدخل إلى معرفة اللغة، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٩٩٠.

١١. حمادي صمود: نظرية المعنى في التراث العربي وأثرها في فهم وظيفة الصورة، ضمن كتاب (في نظرية الأدب عند العرب)، النادي الثقافي بجدة، ط١، ١٩٩٠.

١٢. خالد سعد كموني: المحاكاة .. دراسة في فلسفة اللغة العربية، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠١٤.

١٣. ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن (١٣٣٢ – ١٤٠٦ م): المقدمة، دار القلم، بيروت، ط٦، ١٩٨٦.

١٤. خليل شيرزاد علي: الشعري والسردي .. حدود التمفصل والتمازج، جامعة كرميان، كلية العلوم الإنسانية والرياضة، كردستان العراق، مجلة العميد، العدد السابع، سبتمبر، ٢٠١٣.

١٥. ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨.

١٦. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، ط٣، القاهرة، ١٩٨٧.

١٧. ـــــــــــــ: مع الشعراء، دار الشروق، ط٤، القاهرة، ١٩٨٨.

١٨. زهير الخويلدي: ما لديكارت وما على الديكارتية، مقالة منشورة بموقع ملتقى ابن خلدون للفلسفة والأدب، بتاريخ ٢٦/ ١٢/ ٢٠١٤:
http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=1975

١٩. ابن سينا، أبو علي الحسين (٩٨٠ – ١٠٣٧ م): فن الشعر، ضمن مجموعة ترجمات الكتاب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، نشر نهضة مصر، ط١، ١٩٥٣.

٢٠. ـــــــــــــ: الشفاء، المنطق، العبارة، تحقيق محمود الخضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ت.

٢١. ـــــــــــــ: الشفاء – الطبيعيات، تحقيق زكريا يوسف، نشر وزارة التربية والتعليم، الإدارة العامة للثقافة، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٦.

٢٢. شاكر عبد الحميد: الخيال .. من الكهف إلى الواقع الافتراضي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٣٦٠، فبراير، ٢٠٠٩.

٢٣. ـــــــــــــ: الغرابة .. المفهوم وتجلياته في الأدب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٣٨٤، ط١، ٢٠١٢.

٢٤. عبد الحكيم راضي: دراسات في النقد العربي (التاريخ – المصطلح – المنهج)، مبحث: التغير الدلالي في المصطلح النقدي: مظاهره والعوامل المصاحبة له، طبعة مكتبة الزهراء، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.

٢٥. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب .. دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨.

٢٦. ـــــــــــــ: خريف الفكر اليوناني، طبعة دار النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٧٩.

٢٧. عبد القاهر الجرجاني (١٠٠٩ – ١٠٧٨ م): دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق أبي فهر محمود شاكر، طبعة مكتبة الخانجي، القاهرة، طـ٣، ١٩٩٢.

٢٨. فاتن فاضل وأمل الشرع: أصول ظاهرة التلاحق عند القدماء، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد ٢٣، العدد ٣، ٢٠١٥.

٢٩. فاطمة عبد الله الوهيبي: نظرية المعنى عند حازم القرطاجني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، طـ١، ٢٠٠٢.

٣٠. القرطاجني، أبو الحسن حازم (١٢١١ – ١٣٨٦ م): منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، طـ١، ١٩٦٦.

٣١. مصطفى الغرافي: الأبعاد التداولية لبلاغة حازم من خلال منهاج البلغاء وسراج الأدباء، مشروع قراءة، مجلة اتحاد كتاب الإنترنت المغاربة، بتاريخ استرجاع ٨/ ١٠/ ٢٠١١:
www.ueimarocains.wordpress.com

٣٢. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا .. بحثٌ في علم النفس عند العرب، دار الشروق، بيروت، طـ١، ١٩٨٠.

٣٣. محمد العبد: النص والخطاب والاتصال، المكتبة الأكاديمية الحديثة، القاهرة، طـ١، ٢٠١٤.

٣٤. محمد العمري: البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، طـ١، ١٩٩٩.

٣٥. محمد محمد أبو موسى: تقريب منهاج البلغاء، مكتبة وهبة، القاهرة، طـ٢، ٢٠٠٨.

٣٦. محمد مفتاح: مشكاة المفاهيم .. النقد المعرفي والمثاقفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، طـ١، ٢٠٠٠.

٣٧. هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية .. نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة محمد العمري، إفريقيا الشرق، طـ١، ١٩٩٩.

الأجنبية:

1. Ch. Perelman: L'empire Rhétorique, Librairie hilosophique, Paris, 1977.

2. G. Genette: Rhétorique restreinte, Edition du seuil, Paris, 1972.

3. L- loyed, G.E.R: Aristotle, The growth structure of his Thought, Cambridge university press, 4th published, London, 1980.

• المصادر والمراجع الخاصة بالفصل الثاني:

* المراجع العربية:

١. إميل بنفينيست: مقولات الفكر ومقولات اللغة، مقالة من ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، منشورة على موقع تخاطب، نقلا عن المجلة العربية للعلوم الأدبية (٢٠١٢)، على الموقع:
www.ta5atub.com/t6703-topic

٢. بيير جيرو: علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، دار طلاس، دمشق، ط١، ١٩٨٨.

٣. جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، العدد ١٨١٢، ط١، ٢٠١١.

٤. ــــــــــــ: رؤية الأشياء كما هي .. نظرية للإدراك، ترجمة إيهاب عبد الرحيم علي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٤٥٦، يناير ٢٠١٨.

٥. جيروم كيجان: الثقافات الثلاث .. العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القرن الحادي والعشرين، ترجمة صديق محمد جوهر، عالم المعرفة، الكويت، ٤٠٨، يناير، ٢٠١٤. والطبعة أيضا موجودة بالمركز القومي للترجمة، مصر، العدد ٢٤٧٦.

٦. حازم القرطاجني (أبو الحسن): منهاج البلغاء وسراج الأدباء، الجزء الثاني من سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور المحقق الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب، ط١، تونس، ٢٠٠٨.

٧. دومينيك مانجينو: مشكلات الحجاج بواسطة الإيتوس .. من البلاغة إلى تحليل الخطاب، ترجمة حسن المودن، ضمن كتاب التحليل الحجاجي للخطاب (بحوث محكمة)، كنوز المعرفة الأردنية، ط١، ٢٠١٥.

٨. دومينيك مزوني: قيود النحو الكلي: كيف يكتسب البشر القدرة على الكلام، ترجمة فرحات المليح، مجلة الحياة الثقافية، السنة ٢٧، العدد ١٣٩، ٢٠٠٢.

٩. دنكان بريتشارد: ما المعرفة؟ سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٤٠٤، سبتمبر ٢٠١٣.

١٠. رياض عثمان: العربية بين السليقة والتقعيد .. دراسة لسانية، لمناقشات حول مسائل الفطرية والسليقة والسجية ... إلخ. دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٣.

١١. زينايدا بوبوفا؛ ويوسف ستيرنين: اللسانيات الإدراكية، ترجمة: تحسين رزاق عزيز، بغداد، بيت الحكمة، ط١، ٢٠١٢.

١٢. سوزان شنايدر: الخيال العلمي والفلسفة، من السفر عبر الزمن إلى الذكاء الفائق، ترجمة عزت عامر، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد ١٨٥٩، ط١، ٢٠١١.

١٣. صابر الحباشة: مسالك الدلالة .. في سبيل مقاربة للمعنى، دار صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠١٣.

١٤. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨.
١٥. الطيب دبة: خصائص النحو العربي من النظام المغلق إلى النظام المفتوح، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع ١٠٨، ٢٠٠٧.
١٦. عبد الرحمن الحاج صالح: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، موفم للنشر، الجزائر، ط١، ٢٠١٢.
١٧. عبد الرحمن الحاج صالح: التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن الكريم، صحيفة الغد الأردنية، العدد الصادر ٢/ ٩/ ٢٠٠٨.
١٨. عبد الرحمن طعمة: البناء العصبي للغة: دراسة بيولوجية تطورية في إطار اللسانيات العرفانية العصبية، دار كنوز المعرفة الأردنية، ط١، ٢٠١٧.
١٩. ـــــــــــــــ: الدمج الجينومي البيولوجي في الدرس اللساني المعاصر .. بحث في الأوليات، اللسانيات والمعرفية والتربية بين الأوليات والأولويات، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، المملكة المغربية، مختبر العلوم المعرفية LASCO، منشورات المختبر، سلسلة كتب (٥)، إشراف وتقديم أ.د/ مصطفى بوعناني، أغسطس، ٢٠١٥.
٢٠. ـــــــــــــــ: تداولية المعنى عند حازم القرطاجني .. الأسس المنطقية والتناول اللساني، مؤتمر حازم القرطاجني وقضايا تجديد الرؤية والمنهج في البلاغة العربية القديمة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، المملكة المغربية، نوفمبر، ٢٠١٧.
٢١. ـــــــــــــــ: المقاربة العرفانية للقراءة النصية: دراسة في مرتكزات الإدراك الذهني للغة، العدد الأول من مجلة دراسات بيداجوجية (تنمية المهارات القرائية)، بإشراف د. علي أيت أوشان، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، ط١، ٢٠١٧.
٢٢. ـــــــــــــــ: ميكانيزمات الإدراك في العقل البشري: دراسة في أساسيات اللغة والوعي من منظور تكنو – عصبي، مؤتمر اللغة العربية الرابع، المجلس الدولي للغة العربية، دبي، ٢٠١٥، المجلد (٩).
٢٣. فؤاد أبو حطب: القدرات العقلية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٦، ٢٠١١.
٢٤. كريستوف كوخ: البحث عن الوعي .. مقاربة بيولوجية عصبية، المركز القومي للترجمة، العدد ١٨٨٨، ط١، ٢٠١٣.
٢٥. كريس فيرث: تكوين العقل، كيف يخلق المخ عالمنا الذهني، ترجمة: شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، رقم ١٩٧٠، ط١، ٢٠١٢.

٢٦.ليف فيجوتسكي: الفكر واللغة .. النظرية الثقافية التاريخية، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المملكة المغربية، طـ١، ٢٠١٣.
٢٧.محمد حماسة عبد اللطيف: النحو والدلالة .. مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، طـ١، ٢٠٠٠.
٢٨.محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، طـ٦، ٢٠٠٠.
٢٩.محمود عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دار النشر للجامعات، القاهرة، طـ١، ٢٠٠٣.
٣٠.نايف خرما: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، عالم المعرفة، الكويت، رقم (٩)، سبتمبر، ١٩٧٨.
٣١.نيان عثمان شريف: نظرية النموذج في القصص القرآنية، رسالة دكتوراه، آداب القاهرة، ٢٠١٦.
٣٢.يوسف قطامي: نمو الطفل المعرفي واللغوي، الأهلية للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية، طـ١، ٢٠٠٠.

* المراجع الأجنبية:

1. Caramazza, A & Zurif, E: Language Acquisition and Language Break Down, Baltimore,John Hopkins Univ Press, 1978.
2. Cedric, Boeckx: Language in Cognition; Uncovering Mental Structures and the Rules behind them, Wiley-Blackwell, 1st ed, 2009.
3. Claude, Germain: *La sémantique fonctionnelle*, Paris, PUF, 1st ed, 1981.
4. Dana, H. Ballard: Brain Computation as Hierarchical Abstraction, MIT Press, 1st ed, 2015.
5. Deacon, Terrence W: The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and The Brain, Library of Congress Cataloging- In- publication Data, 1st ed, 1997.
6. Jaan, Valsiner: A Guided Science; History of Psychology in the Mirror of its Making, Transaction Publishers, New Jersey, 1st ed, 2013.
7. Jackendoff, Ray: Foundations of Language; Brain, Meaning, Grammar and Evolution, Oxford Univ Press, 1st ed, 2009.
8. Malka, Rappaport Hovav (et al): Lexical Semantics, Syntax and Event Structure, Oxford Univ Press, 2nd ed, 2010.
9. Marcello, Barbieri: Three Types of Semiotics, Biosemiotics, Springer, 2009.

10. Margret, A. Boden: Mind as Machine: A History of Cognitive Science, Oxford Univ Press, 1st ed, 2006.
11. Melodie, J. Fox: Prototype Theory; an alternative Concept Theory for Categorization, In Smiraglia, Richard P (ed), Proceedings from North American Symposium on Knowledge Organization, Toronto, Canada, Vol 3, 2011.
12. Monica, Tamariz: Exploring the Adaptive Structure of the Mental Lexicon, PhD, University of Edinburgh, 2004.
13. Robyn, Carston: Word Meaning and Concept Expressed, University of Oslo, electronic issue (2013):

    https://www.kcl.ac.uk/artshums/depts/philosophy/research/wordmeaning/papers/conceptexpressed.pdf
14. Simpson, Paul: Language, Ideology and Point of view, Routledge, Tailor & Francis Group, 1993.
15. Werner, Callebaut (et al) (eds): Modularity: Understanding the developmental Evolution of Natural Complex Systems, Vienna Series in Theoretical Biology, The MIT Press, 1st ed, 2003.

* المواقع الإليكترونية المهمة:

- محاضرة تشومسكي حول رؤيته للطبيعة اللغوية:
https://www.youtube.com/watch?v=il_CsFTo4oI
- الغالي أحرشاو، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، المغرب، في ورقة غير منشورة بعنوان: العلوم المعرفية وتكنولوجية المعرفة، على موقع علم النفس المعرفي، الخاص بمختبر العلوم المعرفية، فاس، المملكة المغربية، بتاريخ ١٧/ ٧/ ٢٠٠٩، الرابط: http://www.psy-cognitive.net/vb/t1238.html
- أطلس الدماغ الذي وضعه علماء أعصاب من جامعة بيركلي، كاليفورنيا، ٢٠١٦، حول الشبكة الدلالية المفاهيمية للدماغ:

http://gallantlab.org/huth2016 /

- والمقالة العلمية المهمة التي نشرتها مجلة Nature حول هذه المسألة الجوهرية (شبكة أطلس مفاهيم الدماغ):
http://www.nature.com/nature/journal/v532/n7600/full/nature17637.html#f2
- عبد الكريم جيدور: القياس العربي والقياس اليوناني في تحليل اللغة البشرية، مقالة منشورة على موقع شبكة الألوكة، الرابط:
www.alukah.net/literature_language/0/49808/

• المصادر والمراجع الخاصة بالفصل الثالث:

١. الأصفهاني (الراغب): المفردات في غريب القرآن، إعداد ونشر محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.
٢. الأندلسي (أبو حيان): تفسير (البحر المحيط)، دار الكتب العلمية، بيروت، طـ١، ١٩٩٣.
٣. ابن بابشاذ المصري: شرح المقدمة المحسبة في النحو، المعروفة باسم (عمدة ذوي الهمم على المحسبة في علمي اللسان والقلم)، لابن هطيل اليمني، طبعة دار عمار، الأردن، طـ١، ٢٠٠٨.
٤. البغوي (أبو محمد بن مسعود): معالم التنزيل (تفسير البغوي)، تحقيق محمد عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، طـ١٤١١،١ هـ.
٥. تمام حسان: البيان في روائع القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طـ١، الجزء الأول ٢٠٠٢، الجزء الثاني ٢٠٠٣.
٦. تمام حسان: خواطر من تأمل لغة القرآن الكريم، عالم الكتب، القاهرة، طـ١، ٢٠٠٦.
٧. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، طبعة الأوقاف السعودية، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، طـ١، ١٤٢٥ هـ، ٢٠٠٤ م.
٨. ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، القاهرة، طـ١، ٢٠٠٦.
٩. خالد فهمي، وأشرف حافظ: مباحث في فقه لغة القرآن الكريم، روافد، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الإصدار ٦٥، مايو ٢٠١٣.
١٠. خديجة إيكر: المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، سلسلة روافد، الإصدار (٥٨)، ٢٠١٢.
١١. الداني (أبو عمرو): المحكم في نقط المصاحف، تحقيق عزة حسن، دار الفكر، دمشق، طـ١، ١٩٨٦.
١٢. الرازي (فخر الدين): التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الغد العربي، القاهرة، طـ١، ١٩٩١.
١٣. رولون س. ويلز: علم اللغة الحديث، الأسس الأولى، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار الشئون الثقافية العامة، وزارة الإعلام والثقافة، بغداد، طـ١، ١٩٨٦.
١٤. الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، طـ١، ،١٩٧٢.
١٥. زكريا الأنصاري: المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء، دار المصحف، دمشق، طـ١، ١٩٨٥.

١٦. الزمخشري: (جار الله محمود بن عمر): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، طبعة مكتبة العبيكان، ط١، ١٩٩٨.
١٧. السمين الحلبي: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٦ هـ.
١٨. سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.
١٩. سيد قطب: مشاهد القيامة في القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨٧.
٢٠. سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق المصرية، ط٣٩، ٢٠٠١.
٢١. سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط٢٠، ٢٠١٠.
٢٢. السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط٣، ١٩٨٥.
٢٣. الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ضبط وشرح محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
٢٤. الطاهر ابن عاشور: (تفسير) التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ط١، ١٩٨٤.
٢٥. الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط١، ٢٠٠١.
٢٦. عائشة عبد الرحمن: التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٩٠.
٢٧. عبد الحق الإشبيلي (ابن الخراط): الأحكام الشرعية الصغرى الصحيحة، تحقيق عبد الله حسين بن عكاشة، مكتبة الرشد، القاهرة، ط١، ٢٠٠١.
٢٨. عبد الرحمن طعمة: المعالجة القرآنية للمفاهيم الكونية .. خلق السماوات أنموذجا، مؤسسة نور الألمانية للنشر NOOR Publishing، التابعة لمجموعة OmniScriptum الدولية للنشر، ط١، ٢٠١٧.
٢٩. عبد الرحمن طعمة: توظيف علم الدلالة المعجمي في حقل التفسير القرآني .. مقاربة تحليلية في علم الدلالة التفسيري، دار كنوز المعرفة الأردنية، ط١، ٢٠١٨.
٣٠. عبد الرحمن طعمة: الجملة الفعلية ومتعلقاتها بين التقعيد والدلالة، دار النابغة، طنطا، مصر، ط١، ٢٠١٨.
٣١. العسكري (أبو هلال): الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٤، ١٩٨٠.
٣٢. ابن عطية الأندلسي: تفسير ابن عطية (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، تحقيق السيد عبد العال إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.

٣٣. العكبري (أبو البقاء): اللباب في علل البناء ولإعراب، تحقيق غازي مختار طليمات، طبعة دار الفكر، بيروت، د.ت.

٣٤. علي العسكري وحيدر المسجدي: ترتيب معجم مقاييس اللغة لابن فارس، بتحقيق عبد السلام هارون، مركز دراسات الحوزة والجامعة، إيران، ط١، ١٣٨٧ هـ.

٣٥. فريد الأنصاري: بلاغ الرسالة القرآنية من أجل إبصار لآيات الطريق، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ٢٠١٠.

٣٦. الفيض الكاشاني: التفسير الصافي، تحقيق حسين الأعلمي، مكتبة الصدر، بيروت، ط٣، ١٤١٥ هـ.

٣٧. القرطبي (شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.

٣٨. القرطبي (أبو الوليد ابن رشد): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق وضبط نخبة من العلماء، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، ط١، ١٩٥٢.

٣٩. ابن القيم: التبيان في أقسام القرآن، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٢.

٤٠. كريم حسين ناصح الخالدي: نظرات في الجملة العربية، دار صفاء للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٠٥.

٤١. الكفوي (أبو البقاء): الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط٢، ١٩٨٢.

٤٢. مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية .. مشكلات الحضارة، ترجمة عبد الصبور شاهين، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط٤، ٢٠٠٣.

٤٣. الماوردي: تفسير (النكت والعيون)، تحقيق خضر محمد خضر، دار الصفوة، القاهرة، ط١، ١٤١٣ هـ.

٤٤. محمد إبراهيم عبادة: الشواهد القرآنية في كتاب سيبويه .. عرض وتوجيه وتوثيق، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.

٤٥. محمد خليل نصر الله: الوقف ووظائفه عند النحويين والقراء، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الرسالة ١٥٩، الحولية ٢١، ٢٠٠١.

٤٦. محمد سعيدي روشن: منطق الخطاب القرآني .. دراسات في لغة القرآن، ترجمة رضا شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، بيروت، ٢٠١٦.

٤٧. محمد عبد الفتاح الخطيب: بين الصناعة النحوية والمعنى عند السمين الحلبي في كتابه الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دار البصائر، مصر، ط ١، ٢٠١١.
٤٨. محمد العبد: المفارقة القرآنية، دراسة في بنية الدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦.
٤٩. محمد قطب عبد العال: من جماليات التصوير في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ٢٠٠٦.
٥٠. مصطفى الحسن: موجز في طبيعة النص القرآني، الشبكة العربية للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٤.
٥١. ابن منظور: لسان العرب، طبعة دار المعارف المصرية، د.ت.
٥٢. الهروي القاري (أبو الحسن علي بن سلطان): مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.
٥٣. ابن هشام: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك وزميله، ومراجعة سعيد الأفغاني، بيروت، ط٢، ١٩٦٩. ونسخة أخرى بحاشية الشيخ محمد الأمير، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.

فهرس المحتويات